

1655
قَالَ عَلَيْنَا الْقَاءُ لِأَصُولِ لَعَلَّكَ التَّفْرِجُ

اسماء المال

شرح الأصول

مطبع في كنفه كثرين باب شد
دبجاً اثنا مائة باهتاه سيد علي طبع

بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك يا من نزلت الكتاب بآيات محكمات واخر متشابهات ومولات لا يعلم تاويلها الا الله والراسخون
 في العلم من الائمة الهداة ونصلي على من نسخ سنته الاولين بآيات بنيات ومجرات باهرات وآله الدين جموا
 على ان يأسوا اساس الدين بقوانين الاصول وشيدها بنيانه تهذيب القواعد والضوابط على وفق المأمول
 سيما على صنوه وصهره الصادق بالادامرو النواهي العارف بحقائق الاشياء كما هي اما بعد فيقول العبد الخامل
 المنزوي ابو الحسن علي بن السيد ثقي الرضوي غفر الله له سيئاته واسكنه بحبوحة جناته انه لما كان علما لاصول
 من اجل العلوم قدرا وادقها سورا واثرا بانفعاد اكملها جمعا وقد سعى في تدوينه جم غفير وجمع كثير من الاول والاخر والاول
 وصنفوا فيه كتب ورسل وبنوا فيها مهمات المسائل فزمنوا ما يحج والدلائل كان من حسن ما صنف في هذا الباب
 وخصر ما يشط اذ بان اولى الالباب النقيقة البهية البهاية والصحيحة الشريفة السائية اعني بها الذبذة الوجيزه
 والجوهرة الغريزة للشيخ المحقق والفقيه الموفق النجاشي القحطامي والخبير الطمطم المسمى في الافاق العلامة على الاطلاق
 العالم الرباني والنور الشعشعاني بهاء الملة والدين اسكنه الله في علي عليمين لعمري انهما رسالة قليلة اللفظ
 كثيرة المعنى حاوية من المطالب على ما هو شرف واسنى صغيرة الحجم شريفة النظر فادوا الى بعض من اسماها حكيم مثال
 امره غنم بان اشهرها شرفا كشف اسرارها ووضح مطالبها مطا البها فاستقلت من هذا الخطب الجسيم
 والشان الفخيم لذكره ما قبل فممن الضمين كل من نظم بيتا او بيتين في علمي بان ايدى افكارى قاصرة عن الوصول
 الى هذه الدرجة العلماء وخجعة عقولهم في تعقيد عن اظهار دون تلك المرتبة القصوى مع ان السلف قد قصوا
 العلم عن تعمق النظر فيما لا يتم القضيلا وغشوا عن ايمان الفكر ونها با حسن تكيلا وان العلم في هذا العصر قد جفت

رياضة وميت حياضه وفار مائه وطار روائه حتى لم يبق معب يعبا باربابه وعارف يعرف قدرهما في لكن
 لما لم يصف بالاقالة ولا اعنى من المقالة لبنت دعوة تلبية الطبع وبذلت في مطاوعته جهد المستطيع وتوجبت
 بنان النظر الى حل عقدا سارا واثمت عنان البيان الى كشف خفيات اسرارها مع توزيع احوال وتشتت الابل
 وضيق المجال مقصدا بكل مطالب الكتاب مرضا عن ايراد ما يوجب الاطباب واسئل الله العظمة من الجن
 والاضطراب وبسبب هذه الصواب في كل باب اللهم اجب دعوتي بحمد وآله الاطياب قال المصنف بر وانه
 منجمه ونور مجده ابهى اسم التفضيل من البها وهو الحسن اللطيف الفائق اصل لغة ما يمتنى عليه شيء يستغنى
 عليه الخطاب بطلب على توجيه الكلام نحو الغير للافهام وقد ينقل الى الكلام الموجه كما نص عليه الطرح النجفي
 في مجمع البحرين وقال في الحاشية قد يراو بالخطاب الكلام الموجه نحو الغير للافهام وقد يراو معناه المصدرى
 اعنى توجيه الغير للافهام وعلى الاول حرى قولهم فلان لا يفهم الخطاب وعلى الثاني قولهم خطاب الاحق حمادة انتهى
 فعنى العبارة ان حسن والطف كل اصل لغويا كان او اصطلاحيا الذى يمتنى عليه الكلام الموجه نحو الغير
 للافهام حمد وتعالى وانما فسرنا بكل اصل بناء على ما يل من ان النكرة الموصوفة تفيد العموم ثم الكلام الموجه
 اعظم من ان يراو به الحكم الشرعى او غير اختصاصه بالحكم الشرعى كما وقع من الشايع المحرفون شي غير موجه فتأمل
 واولى قول بالتسوين فصل مصدر بمعنى الفاعل او المفعول الى قول فاصل بين البسطة ومقاصد الكتاب
 او مفصول لا يشبهه على من يسمعه ويجوز البقاء على المعنى المصدرى ووصف القول به بالبساطة كما فى زيد عدل
 وان يكون بمعنى المقطوع به لاختلاف ولا ريب فيه حذو ما فسر قوله نعم انه لقول فصل بان او عدا بالبعث
 والاحياء بعد الموت قول فصل امى مقطوع به لاختلاف ولا ريب فيه كما صرح به شيخنا النجفى في مجمع البحرين
 ثم وجه احسنة الحمد واولوية على ما ذكر ان شملته الذات العلية ولا ريب فى اولوية على الاشياء واطرا قال فى
 المنية امى مفصول لا يشبهه على من يسمعه او فاصل بين البسطة ومقاصد الكتاب واما ارادة الفاعل بين الحق
 والباطل كما روى عن الصادق ع فى تفسير قوله نعم انه لقول فصل امى لال بين الحق والباطل بيان
 حال كل واحد منهما فلا يمتشى فى الحمد الا بملكته انتهى وجه التكلف ان اسم تفضيل اذا اضيف لاكثر ان
 يقصد به زيادة موصوفة على ما اضيف اليه فشرطه ان يكون موصوفة بعضها ما اضيف اليه ولما جعل حمد الله
 او من من القول الفاصل بين الحق والباطل يفوت شرطه ان الحمد ليس من باطن القول الفاصل بين الحق
 والباطل الا ان يكون من قبل يوسف حسن انما يفوت شرطه ان الحمد ليس من باطن القول الفاصل بين الحق

من الباطن ولا يمتد اليه اول الالباب جميع لب وهو الخالص المراد العقل لا تمام الانتساب وانتسابهم اليه بان
 يقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني وفيه مبالغة ولا حاجة الى جملته من باب قلب كذا في المنهية والحاصل ان ولي الآ
 ينقرون بذلك الكلام حتى ينسبوا انفسهم اليه ويقولوا نحن اصحاب الكلام الفلاني لا ان الكلام يقتضيههم وينسب اليهم
 ويعرف بهم بذوان عم في كل خطاب عند اول الالباب فانهم يعرفون الرجال بالمقال لا المقال بالرجال لا ان
 المقصود فيما نحن فيه وصف الكلام وهو حاصل بدون القلب فلا حاجة اليه حمد من خبر لقوله ابني او بالعكس نظراً
 الى تخصصهما بالاضافة لكن الاول اولى لكون الاولية من شان المبدء استنزه وتباعه عن وصمة التحديد القياس
 الوصمة العيب والعار فيما في فلان وصمة اى ليس فيه عيب ونقص والمراد بالتحديد كذا بآتي معنى اخذ لكن
 الظاهر مصلح الالميزان اى ليس له جنس ولا فصل لاستلزامه الافتقار وبه صار التحديد وصمة وانما معرفته
 بالاسماء والصفات كما ينطق به الروايات والقياس مساواة الغيرة في شئ من الصفات لا ريب ان غيره
 ممكن والقياس يتلزم كون المقيس من جنس المقيس عليه فلو كان تم مساوياً لغيره وكان معيباً لغيره وتقدس عن
 ادراك العقول والحواس اما تقدسه تم عن الحواس فظالم معلومية كونه غير مرئي بالعقل والنقل واما عن ادراك
 العقول فبناء على عينية وجوده وتخصه لا تشاع حصول ما هو كذا في ذهن من الالذبان علية كانت
 او سافله كما تقر في مقرة والصلوة والسلام على من ارسله ببلغ الاوامر والنواهي لا يخفى ما فيها من البراعة
 وعلم ان الصلوة في كتاب الله جاءت لعان منها قوله تعالى صل عليهم اى وادع لهم ان صلواتك اى دعائهم
 سكن وتثبت لهم ومنها قوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا يدبر بها الصلوة المفروضة ومنها قوله
 عليهم صلوات من ربهم ورحمة اى ترجم ومنها قوله صلواتك اى دينك والمراد بها انك لا تذهب عليك
 ان الصلوة والكانت بمعنى الرحمة لكن يجوز ان يراد بها هنا الاعتناء بشرفهم ورفع شأنهم ونعم الارادة على حدود ما
 قيل في قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي ومن هناك قال بعضهم تشريف الله محمد اى يقول ان الله وملائكته
 يصلون على النبي بالنج من تشريفهم بالسجود على ان الصلوة جاءت بمعنى التعظيم ايضا ومنه اللهم صل على محمد وآل
 محمد اى عط في الدنيا باعلاء ذكره وابقاء شرعيته وفي الاخرة بتشفيعه في امته وتضييف جره ومشوبهة فلا حاجة
 من نقلها من الرحمة الى تلك الارادة ثم ان المصنف لم يصحح باسمه تعظيما او تنبيها على ان الوهم لا يتمشى
 غيره بقرينة المقام وعدو لا من اضعف الدليلين من اللفظ الى اقواهما من العقل واشرف من عرفه اسرار الحقائق
 بالنصب على المفعولية اى حقائق الخفية من قبيل ضافة الصفة الى الموصوف الحقائق جمع حقيقة وهي الباطنية

في الخارج وقد يطلق على الماهية مطلقاً من حق يقين أو ثبت والمعنى انه تعرفه واعلمه خيات حقائق الاشياء
 كما هي اى اسرار الحقائق في انفسها عليه من الواقع وكل الحقائق على الاحكام الخمسة بنا فيه تحليلها باللام
 وذكر الاحكام فيما بعد وآله الذين من انوارهم يقبس ويستفاد الاحكام الخمسة المشهورة وبانوارهم واخبارهم
 المروية عنهم معلومة ان كل كلام اثر من آثار متكلمه وعلامته لوجوده يعرف مسائل الحلال والحرام المراد بالحلال
 بقرينة التقابل ما مثل الواجب والمندوب والمكروه والمباح او يقابل التعرض بهما لا بهيئة فاقابل صلوات الله
 عليهم ما دامت الفروع مترتبة على الاصول والاجناس منقسمة بالفصول وفي بعض النسخ متقومة ولا بد ان
 تقوم اكثر الاجناس بالفصول بخلاف بعضها كالاجناس العالية وانما في به نظراً الى اكثرها على ان الجنس
 عند الاصوليين بمعنى النوع عند المنطقيين كما صرح به العبدى ويل في تقوم الانواع بالفصول ريب كلاً وبهذا
 لم تر زيف ما اورده على قوله متقومة بان الاجناس جمع محلي باللام فقيده الاستغراق وجميع الاجناس ليس
 متقومة بالفصول فاقابل وكيفما كان فنسخة منقسمة اولى من متقومة لظهور انقسام الاجناس بمناها المتعارف بالفصول
 ودون تقوم اذ لا ريب في خاتمة النسبة الى بعض الاجناس كما عرفت بل جميعها اللهم الا ان يقى ان المراد
 تقومها باوجوداً عينياً لا ريب في انها على طرقة الابهام فلا تحصل عيناً الا بالفصول ثم ان قوله ما دامت الفروع الخ كناية
 عن التام لان ترتب الفروع على الاصول وكذا انقسام الاجناس بالفصول لا تقتضي بافقتضاه الايام ولا
 تنضم بانصرام الشهور والاعوام وبعد من على الضم حالاته اثنتان مشهورة فيقول الفاء اما على
 قولهم اما واما على تقديره راجحى عفورية لفظي محمد الشكر بجهاد الدين العالمى بفتح اليمين المبهمة وبعدها
 الف ويسم كسورة نسبة الى سبل ما قطر بارض الشام الى جهة الجنوب من اعمال المدينة صفه باعتبار اقامته
 بسادة طويلة والافمودة ببلبك كما في الحديث النبوي تحت اذنك حيث هذا الى المرتب
 الحاضر في الدين فالاشارة مجازية لان الحقيقة انما يكون في المشاهد المحسوس فاذا اشير بها الى المعدومات
 او الموجودات المجردة او المادية الغائبة عن الحسن الحاضرة في الدين كان ذلك مجازاً تشريفاً لمحضوره
 عند العقل منسلة المحسوس الحاضر باخوان الدين جملة معتزة قصد بها الترخيب باظهار الشفقة والاضافة
 مجازية من قبيل اضافة السبب الى السبب لان الدين سبب الاخوة وسئلته ما روى عن سليمان بن الجهمي
 عن ابي الحسن قال يا سليمان ان الله خلق المؤمنين من لوزة وصيغهم رجته واخذ فيثاقهم بالولاية قالوا من
 اخو المؤمن لابي وامه ابو النور وامه الرحمة الحية ما موصولة توفرت عليه وواعيكم جميع واعية وهو باعثة

فيهم
 فيهم
 فيهم

وتحقيقه لا الماضى بنفسه وحمل على معنى من كالتسريب بمعنى البناء بعيد ثم وجه المحصر في هذه النكتة ما في النكتة
لان المذكور فيها اما مقصود بالذات او لا الثاني الاول والا اول اما ان يبحث فيه عن الاولية الشرعية او لا
الاول الثاني والثاني اما ان يبحث فيه عما يشترك لبعضها مع بعض في احوالها وبعضها على بعض او عن حال
المستدل بها الاول الثالث والثاني الخامس والثالث الرابع المنهج الاول في المقدمات والتبليغ في الجمع
ايها والى ان المراد بالمقدمات مقدمات الكتاب لتتبعها اذ بعضها مقدمات الشرح وبعضها مقدمات العلم
ويمكن ان يراد بها ما يبدأ به قبل المقصود واعم من ان يكون مقدمة الكتاب او العلم والطرفية تجوزية اقامة للشمول
العمومى باعتبار تحقق العلم مقام الشمول نظر في وفيه اى المنهج الاول مطالب ثلثة سياتى المطلب الاول
في نبذة وهو القطعة من الشئ والمراد منها الحصة المتعلقة من مباحث هذا الفن من احواله اى علم الاصول كحدوده
ومراتبه وموضوعه ونبذ من مبادئ المنطقية المراد بالمبادئ ما يتوقف عليه من الامور التي ليست بمنتهى بنفها و
من شأنها ان يبين في علم آخر بالمنطقية التصديقات التي يتألف منها قياسات العلم ثم تخصيص المنطقية بالذكر
بالبدء بنية مع كون علم الكلام ايضا منها لما يمتثلها كما هو الاقرب اذ رياستها كما توهم جميع العلوم فتكون اخرى بالذات
علم هذا العلم واسمه في الاصل قبل العلم مركب اضافى وعلم انه قد وقع التشاؤم بين الفحول في اسامي العلوم
واسامي الكتب بل هي اسماء اجناس او اعلامها فالمحققون على الاول وبعض على الثاني عمل الحق لا يتجاوز
عن الاول بناء على ان العلوم عبارة عن الملكة والتهيؤ القريب لاستخراج السائل وعلى دخول علم تعريف
على تلك الاسماء والعلمية نيا فيه واعتبار دخولها للوصفية الاصلية تكلف على انهم لا يعتبرون علم جنس في
لفظ الا اذا دعت الضرورة اللفظية اليه كوقوعه غير منصرف وعدم وجود سبب آخر دون الواحد فيعتبرونه
ولهذا صرح المحقق نجم الائمة الرضى بان علم جنس علم تقديري وفي اسماء العلوم والكتب ليست الضرورة دأية
اليه ونظما هر قول المصنف برد الله سبحانه علم هذا العلم شعر المذهب الثاني الا ان يقربا بارة الاسم من العلم كما ذكرنا
وانما اتى بلفظ العلم بالفتح للجائسة بينه وبين العلم بالكسر قتال ثم لما كان معرفة المركب بعرفة اجزاء فقال قال لا
لغة ما يمتنى عليها شئ ابتداء احتياكا ببناء السقف على الجدران او عقليا كابتداء الحكم على البرهان واصطلاحا
القاعدة والراجح والدليل والاستصحاب شرا كلفظيا وقد يراد به الحقيقة بقدر اصل الانسان الدرب اجمعية
واللغة لغة هو اصلا كذا اى لغة لكن المراد فيها نحن فيه هو المعنى اللغوى ليشمل مباحث الاجتهاد والتقليد والتمحيص
وغيره ولا يحتاج الى نقل اصول الفقه الى ما نسر والمصنف بخلافه لانه لا يصلح الدليل فيكون اصول الفقه المعنى

ولأن الفقه يخرج عنه مباحث الاجتهاد والتقليد مما ليس بأصل الفقه فيحتاج الى نقله الى العلم
 بالقواعد الممهدة الخ ثم السبب في تفسير المصنف الأصل بالمعنى اللغوي والفقه بالمعنى الاصطلاحي
 هو اظهار المقصود من ان تسمية هذا الفن بهذا الاسم انما هو بهذا المعنى وتحقيق في ضمنه الاشارة ايضا الى ما في هذا الفن
 بانه موقوف عليه للفقه الاصطلاحي الذي هو من اشرف العلوم الشرعية فتأمل والفقه لغة وعرفا الفهم
 قوله لا يكادون يفقهون حديثا ولكن لا يفقهون تسبيحهم ثم النسبة بين الفهم والعلم عموم من وجه لثبادهما على
 العالم وصدق الاول على العامي لفطن دون الثاني والثاني دون الاول على البليد العالم بالقول
 يتبادر فيها بانه العرف العلم المراد بالعلم منها التصديق كما هو المتبادر عند الاطلاق ويؤيده قول المصنف
 فيما بعد علميتها بقرينة النقيض لا خصوص التصور ولا الاصح منه كما هو مصلح اهل الميزان والتقسيم الى التصور
 والتصديق لفظي فلا يرد ان صحة التقسيم علامته كون اللفظ حقيقة في القدر المشترك والتبادر علامته كون
 العلم حقيقة في التصديق فتعاضدا فسا قضا والقول بان التبادر اطلاقا ايضا كما ان التقسيم لفظي
 فلا يكون احدهما علامة الحقيقية فلا مرجح على العمل بالتبادر والاطلاق في وطرح التقسيم يدفعه ان التبادر
 اشارة قطعية والتقسيم اشارة ظنية وهي المرجح على العمل بالتبادر وان التبادر ليس اطلاقا بل ضمني بشهادة
 صحة سلب العلم عن التصور او صحيح ان يقهر المتصور انه ليس بعالم وان العدة في باب الالفاظ بناء على
 وبنائهم منها على مجازية اطلاق العلم على التصور فتدبر كذا افيد بالاحكام جمع الحكم وهو يطلق لغة
 على اسناد شئ الى آخر بطريق القطع ايجابا وسلبا وعلى الزام الامر والنهي وعلى خصوص امر الحاكم بمن
 المتخاصمين لرفع الخصام ولذا سمي حاكما واما خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث القضاء
 والتخيير والمراد ههنا مطلق الخمسة التكليفية وخروج الوضعيات عندنا غير مضر كما سياتي فارادة التصديقات
 من الاحكام كما وقع عن الشارع كحرفوشي وم غير مضرى كما ستعرف بعينه ان ارادة التصديق من العلم
 كما مر يابى بالفت شامخ من الاباء حل الاحكام على التصديقات فتأمل - الشرعية ما اخذ من الشارع
 بلسان العقل او بالشرع او ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع بلسان العقل او بالشرع وان لم يؤخذ بالعقل او
 ما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وقد اخذ بلسان الشرع او العقل الفرعية ما يتعلق بكيفية عمل
 المكلف اتعلقا حقيقيا وكان متعلقا من الافعال الظاهرية وخروج الاحكام الوضعية غير مضر لان كون
 عندنا هو خروجها عن المعرف بنار اعلی ان المقصود الذاتي من تدوين العلم متعلق بمسأله كما يشهد به

الوجدان والاستقرار فالمقصود بالذات من تأويل الفقه هو بيان الاحكام الخمسة التكليفية الشرعية المترتبة عليها
 الثواب والعقاب المستنبط من اولها واول هو مقلده بها والاحكام الوصفية ليست مقصودة بالذات من تأويل
 هذا العلم وانما يبحث عنها فيه لكونها راجعة الى ما هو المقصود بالذات فان نجاسة البول مثلا لو لم يكن راجعة الى وجوب
 الاجتناب عنه وعلمه واول اتصاله فيه لم يصح للفقيه البحث عنه ولا تعرض له وكذا سببية وكول الشجر من نحو ما ثبت خبرها
 عن الحدود كذا في رواية اثنين لك ذلك فأتبع ان المراد بالاحكام الواقعة في التي مطلق الخمسة التكليفية التي
 تحققها مشروط بالعقل والقدرة والموجود في العلم والارادة لتسبب خبرية او الجزئية او التقديرية او المسائل منها
 لا يصح قيد الشرعية بمعانيها اما على الاول فلهذا اطراد التعريف بالقصر الواردة في الكتاب فانها صادق عليها
 انها تسبب خبرية او جزئية او التقديرية او المسائل ما خذ من الشارع بلسان العقل والشرع وعلم بها ليس فقهاؤ
 اما على الثاني فلا يطرده ايضا لصدقه على مسألة الاجابات وتسم الاعمال الذين من شأنها الاتخاذ من الشارع مع
 ان العلم بما لا يسمي فقها واما على الثالث فلا يطرده ايضا بل ما قلنا عن ادلتها التفصيلية انظر اما متعلق بالعلم
 كما هو الظاهر او بما لم يخرج من الاستنباط او بالضرورة على المتفرقة وعلى الاول خرج من جنس الدالة علم الله تعالى
 المعلوماتية عدم كونه ناشيا عن سبب من خصوص الدالة خرج علم الانبياء والملائكة وعلمنا بالضروريات لان علم الاجبار
 الملائكة وان كان مسببا عن سبب لكن ليس مسببية عن خصوص الدالة بل من جهة اخرى كما كشف والاهتمام
 من لقاء الملك العلام واليه لا يخرج علم المقلد والانبياء من قيد عن اولتها لواريد بها الادلة المحمودة عند
 الاصلين بناء على ان الاضافة للمصنف يلزم تدارك قيد التفصيلية واما ارادة المعنى الاعم الشامل للدالة
 التفصيلية والاجالية من الدالة فنظر لاني كونها مائة التباس وجعل قيد التفصيلية مخرج علم المقلد بنا فيها علم بعض
 المقلدين الثاني من الدليل تفصيلي بان بحرية اذا اورد عليه مسئلة بان هذا ما افق به المفتي وكل ما افق به المفتي فهو حكم الله في
 حقى الا ان يعبدية التفصيلية فقها ما ادعى الى ارادة العمدية في التفصيلية وعدم ارادتها في الدالة مع عدم احتياج
 قيد زائد على تقدير عمدية الدالة ثم **اقول** ما ذكرنا انما يستقيم لولبية دليل المقلد هذا ما افق به المفتي وكل ما افق به
 المفتي فهو حكم الله في حقى من الدالة التفصيلية واما لو عد من الدالة الاجالية كما عده بعض المحققين فلا ريب في
 ان قيد التفصيلية لا يخرج علم المقلد من فعله كما لا يجهد المتكلم على لفظة المساوى او قوة قريبة من الفعل بان
 يتبناه الاسباب والكتب ويعرف المبادئ ويستقر الفرع الى الاصل كما لا يخفى بل المطلق فلا يراد بالظاهر
 الاحكام المحلى بالادلة بجميع فلا يوجد للفقيه مصداق في الخارج لان المسائل تنجس ويوما في مواد الاحاطة بالجميع للجهل متعددا

بل لا يصح التعريف بشئ من معاني الجمع لمجلى بالتمام ولا انه على ارادة لبعض من الاحكام يدخل علم التجزى بناء على عدم حجية
 ثم اقول لو اريد من العلم معناه الاعم اشامل للعلم بالفعل والقوة وبالاحكام جميعها فيجعل قوله فعلا او قوة بياناً له وتوالياً
 قريبة لما خرج من ليس له القوة القريبة لجميع الاحكام مستقيم الحدوس لا يوجب كون المعنى لفقه هو العلم بكل الاحكام شرعية لفرعية عن اوتها
 التفتيشية سواء كان بعلم او بالفعل بالقوة القريبة فلا يرد ما ورد عليه والواريد من الاحكام جنس الحكم على تقدير جنسية الاحكام
 المصنف فيما بعد بعلم المعنى الاعم او العلم بالفعل فلا يطرد الى ادفع يكون المعنى لفقه هو العلم بجنس الحكم شرعية اخرى عن اوتها
 التفتيشية بالفعل او بالقوة القريبة فيصدق على من لم يكن تجزياً فيسأل له قوة قريبة للحصول التجزى ومعلوم انه ليس ذلك
 في الحد الا ان يقال ان له ليس قوة قريبة ايضا فتأمل فيه ثم لما كان يراد على التعريف ان الظاهر من العلم هو القطعي من الحكم
 الواقع فيخرج عنه اكثر الابواب لفقه لا يتناها غالباً على الادلة الظنية فاشارة الى ذلك الايراد والجواب بقوله و
 علميتها اي الاحكام عنها اي عن الادلة مع ظنيتهما اي الادلة على التصويبات اي على ما ذهب لمصنوع
 القائل بان كل مجتهد مصدق ظاهر لا ستره فيه توضيحه انه دفع دخل مقدرة تقريره ان الظاهر من العلم اقطع وكثير
 ابو الفقيه ظني لا يتناها على الادلة الظنية فان اقوى ما ركب الاحكام الكتاب وسنته وافادتها بنية على نقل اللغات و
 التفتيش الا لظن بعبائنها والى السبل ظني لا يقضي الا لظن بعد لونه فكيف يصح إطلاق العلم لفظي على الفقه وتقريره دفع ان علميته
 الاحكام وقطعيتها على ما ذهب لمصنوع مما لا اشكال فيه فلا حكم شرعي في نفس الامر عندهم على اى جهة فانهم والنوام حكم
 ملحق لارى المجتهد كل احدى اليه رايه فهو حكم الله نفس الامر في حكم من الاحكام الظاهرية فيجعل له تجزؤ تجزئية وان
 الامر تية وان كان وليد تخنيا بناء على عدم الملازمة بين ظنية الدليل وظنية المدلول فثبت علميته الاحكام بلا
 اشكال وبدونه اي بدون القول بالتصويب بل على القيل بان المجتهد قد يصيب وقد يخطئ كما هو مسلوك
 فهو لتحقيق فعلية الاحكام خفية غير ظاهرة واجيب عنه بوجه منها ما اشار له مصنف في بقوله الا ان يراد
 بالعلم بالاحكام الاحكام الظاهرية فالحق في الفقه علم بالاحكام الظاهرة من الادلة سواء كانت بحسب نفس الامر
 لا بد من الارادة وان كانت خلاف الظاهر من افعال الاحكام الا انها اقل محذور من الاجرة الاخرى والى قول
 الشارح استدل على انه لا يكون لفقه علماً بالاحكام بل علماً بظاهرها من الدلائل فمثلها مع شدة توغل
 في فن ليس ان يعيد عن مثله او كيف يلزم ان لا يكون الفقه علماً بالاحكام الا انها ليست بحسب نفس الامر بل
 الاحكام الظاهرية لظاهرها الاحكام لمعلوماته الفرق بين الاحكام الموصوفة بالظاهري والظاهر المضاف الى الاحكام
 مفاد الدليل الاحكام الظاهرة من الادلة وهو المطلوب ومنه ان الظاهر لظاهر الاحكام نفس الامرية مستفادة

من الادلة وهو خلاف المقصود فتأمل ومن وجوه جواب ما قال اولئك هي اي الاحكام اي تصرف في الظاهر بحسب الظن
 في العلم بالاحكام الشرعية نظر الاحكام الشرعية نظر الى كونها من قرب المجازاة للعلم وهو يراد منه اخذ الحقيقة وتبين
 الحق بطلان الدخول فلهذا هو المقصد العام من ادلة احوالهم مع ما ليست فيها وفي ذلك انما هو فرض بعينه كما هو خارج عن القضايا
 النظرية والشكيات والوهميات مع كونها من الفقه وفيها قطع قطعية في الفقه كما ستعرف منها
 بعينها ومن وجوه الجواب بخلافه في العمل والاختيار في اي كما قال او يراد بالعلم بالاحكام القطعية بتعيين العمل بالاحكام
 بها اي بالاحكام فالمعنى ان الفقه علم بتعيين العمل بتعيين الاختيار بالاحكام الشرعية ليست غادة من الادلة ولا دليل
 والاختيار بتلك الاحكام واجب على المجتهد وانما كانت تخيلية وليست بالنفس الامرية وفيها ان العلم بوجوب العمل من اساس
 الاصولية لا الفقهية فلما خرج التعريف راسا ومنها باضمار وجوب العمل بوجوب العلم بمعنى الظن وفيما في الاول من خروج القطعيات
 ودخول الظنون للمفهوم العام وفيه ما فرغنا فيه ومنها باضمار لفظ الدولية والقاء احد الاحكام منها هو الظاهر فيكون
 المعنى الفقه هو القطع بدولية الاحكام الواقعية وفيه الفقه هو العلم بنفس الدولات العلم بدولية الاحكام وعدم نكاح
 التعريف بخروج الظنيات فان المدعى بطلان الادلة لا تخليا سقاه عدم القطع بكون الحكم بنفس الامر بدولة فكيف
 القطع بالحكم الواقعي وعدم اطراده ايضا بدخول المفهوم العالم يكون الاحكام بدوليات الادلة فتأمل
 وبالشكيات والوهميات فان العلم بدولية الاحكام فرع وجود الادلة ولا دليل على الحكم المشكوك
 والموهم من كل ما مجرى الاصول الفقهية كاصل البرائة ونحوه بما يرجع اليه من عدم الدليل فكيف يحصل
 القطع بدولية تلك الاحكام لنفس الامر عن تلك الاصول التي تجري في الاحكام بالليل اجمالي كذا افيد ومنها
 التصرف في لفظ الاحكام بجعله اعم من نفس الامرية والظاهرية وفيه افيان ان العلم بالحكم بنفس الامر من حيث
 الحكم بنفس الامر ليس فقها بل اوصافه وناو وصف الظاهر وبعد اللثام التي فاعرف بالمصنف الفقه
 اول بالنسبة الى غيره كما فسرنا وخير الاجوبة الثلاثة ذكرها المصنف في اوساطها وهو ان ادلة الظن من العلم
 والقطعيات ليست فقها دفع وخل وقدرة تقريره على تقدير ايراد ادلة الظن ان العلم صار الفقه هو الظن بالاحكام
 فخرج القطعيات عنه مع كونها منه فاجاب بانها ليست منه قول لا يخفى عليك ان قول المصنف القطعيات ليست
 منها بمعنى ان الاحكام التي صدرت قطعية سواء حصل قلعها بالضرورة من الدين كوجوب الصوم واصولية او بالاستدلال
 من حيث كونها قطعية لا تجري فيها الاستنباط والاجتهاد لاستغنائها عما فلا تدخل في الفقه الذي لا بد فيه من الاستنباط
 يعني ان الحكم القطعي لا يحصل بالاستدلال بل يحصل بالضرورة على المصنف ما اورد في القوانين بلفظها بان الخارج مطلق القطعيات

من إحقاق ما لا ريب له في الاستدلال في قضية قطع وقيل لم يكن قطعاً بالحكم انتهى وإراوة ما كان معلوماً ما علم من الدين ضروريته
 القطعيات كما أرادوا من غير أن يرد لا يحل النقصان لأن ما قبل القطعيات الآخر ما حصلت بالاستدلال في الحقيقة فيستغنى
 التعريف فكساها من تقوى من قبل أن القطعيات ليست فتبالا لجهاد فيها كما ينطق به حد كذا أي حد
 الاجتهاد وهو مستفاد الواسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي عن وإبائه التمسلي وفيه عدم الاجتهاد في مسألة من المسائل
 الاستدلال من وجه من الفقه كما لا يخفى ويراد بالاحكام المذكورة في حد الفقه المسائل وقد عرفت أن إرادتها
 من الاحكام ولا مهايى الام الاحكام جنسية في الاحكام ثم نبى حقيقة الحكم في ضمن أي فرد تحقيق كاستغراقية
 كما يشاهد الجمع على باللام حتى يرد عليه ما اوروا إذا التفتوا القريب للاحاطة بالجميع دليل لقوله ولا مهايى
 لا استغراقية في القوة القرينة بجميع المسائل بل يحصل لجميع ما لا بد من الماخوذ والاسباب انشر الطمأنينة من حصولها أو تحس
 مما يضيّق الزمان فيحصل بالمشقة فكيف يحل لام الاحكام على الاستغراق حتى يكون معنى العلم بجميع الاحكام وفي بعض النسخ
 والتهيو القريب لواء كمن الشيخة الاولى اولى اذ الترتيب دليل اتخذا للاحاطة بالجميع يعني تردد المجتهدين في البعض
 من المسائل تقبواهم وفيه تردد وغير ذلك ثابت مما لا ريب فيه فدخل كون لام الادك عينية علم المتجربى
 في الفقه فتصح الملاقاة لفتق عليه الماد بالمجربى من القوة الاستنباط والترجيح في بعض المسائل ثم لورايج انفسه
 والناظر التام لو حدثت اكثر المجتهدين من شجرا الا ان البعض متخير في مائة مسألة والبعض في الف لا يخلق نادرا
 عرفت من تجد المسائل بواجب التام فتح حين إراوة اللام جنسية تقول المجتهدين في جواب المسائل لا ادرك
 ولا يفرج في نصا بتمام اختصاص العلم بعين الحكم واما علم المقلد أي من لم يبلغ رتبة الاجتهاد أو
 جدير بحل مسائله وغیره من هذا كونه يخرج بحرف الجواز في قوله عن اولتها انقصيات في
 متعلق بالعلم فعنا العلم الناشئ عن تلك الاولات ولا شك ان علم المقلد لم ينشأ عن تلك الاولات وكذا علم من قبل
 من هذا كونه بل علم الرسول بل علم الله تعالى علمهم سوى ذلك ثم غير ما نشأ عن تلك الاولات بل بطرق اخرى كاستدلال
 بالامام وغير ذلك اما على حجة غير سبب من سبب وإنما علومهم وان لم ينشأ من الدلائل الا انها مستندة
 لا تحتاج لتفريق الدليل عن الدليل ولا تخبر في علمه بديهية عدم استلزام المقتضى بالدليل صوابه لا حاجة في العلم
 علم الله والملائكة عن التعريف بالجمعة قرنا بالامستدلال بعد كذا أي بعد تعريف كالحاجي أي كما نادى
 حيث قال الماحد والقباق العلم بالحق التي تؤصل بها الى مقتضى الاحكام الشرعية الفرعية من اولتها انقصيات
 زعمانه ان علم الله والملائكة كونه يحصل بالدليل وان لم يحتاجوا الى الاستدلال لان الدليل لا يفارق المدلول

معروفة مسائل أصول الفقه وفقه على قبيد العلماء اذ فانه سخافة قتال ثم اعلم ان من العلماء من جعل النفس اعتبارا في ادول الى
الفقه فغير ان هذا العلم باعتبار الاضافة للشيء والاضافة للموضوع والاضافة للموضوع لا معنى للشيء او القواعد ولا يستقل
وي قول المتهمة مشعر بجهل صاحب السبب بان خصائص ان تسمية تلك القواعد بالاستنباط تلك الاحكام فليس العلم
اي علم التعريف وصار ما في عن دخول امر بنية والمنطق لانهما اركان قواعد متهمة لكن ليس تسمية بالاستنباط
تلك الاحكام خاصة ومبادية اي مبادي العلم المبحوث عنه بالرفع عطف على قوله وهذا والمراد بالمبادي منها ما
دخل في الاستغناء في هذا العلم من المنطق اي بعبارة تجعل من الحقيقة ثم ان المنطق علم الى كما ان له دخلا في آية الحكم و
الكلام كذلك آية الاصول فبالنسبة اليها سواء ولو انجسته من مبادي الكلام دون الاصول كما فعل ابن الحاجب حبه
الشيخ السند علي رادوا على المصنف من غير موجه والتوجيه بان الكلام هو العلم الباحث عن احوال الموجود ومراعي فيه ما بقية
الاصول فاما المنطق الباحث عن احوال العقولات الثانية التي هي من افراد الموجود المطلق خبرا له لا ينطق عن حقيقة
الكلام دون غيره كما لا يخفى قتال والكلام العربية بالبحر مسطور فان على المنطق ووجه كونها مبدئين لهذا العلم لتوقف
عليهما اما على الكلام فلان بحث في هذا العلم من اوله الاربعة المشهورة المستفادة من كتاب وسميته وتساويا لا يحصل الا بعد
معرفة مرجع راعته وكونه صادقا وبل هذا الامن في معرفة الكلام وسياتيكم مزيد بحث فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد ان شاء الله
واما على العربية فظاهر ان الكتاب وسميته عربيا ان الاستدلال بها لا بعد معرفة معانيها من الحقيقة والمجاز والمنطق المعجم
وغيره وان هذا الامن سلبية العربية ثم ان توقف هذا العلم على بعض حفاظ ايران الموقوف عليه لهذا العلم ليس جميع
تفصيل الكلام العربية كما لا يخفى والاحكام بالرفع على انه عطف على البعض المستفاد من الحقيقة وان المراد بها كلها
لا البعض كما خوته الثلاثة ومبدئيتها لان غرض الاصول في معرفة كيفية استنباط الاحكام من الادلة مثلا الامر للوجوب مثلا
اصولية فاما تصوري ومعنى الوجوب كيف يعلم منها وبما يتبين ان الاحكام من المبادي التصورية دون اخوتها
ومقتضى اي مرتبة هذا العلم بعد الثلاثة الاول من المنطق والكلام والعربية هذا الاحكام لان بيانها فيه و
ان باس بيان المبادي التصورية لعلم فيه واما كون مرتبة بعد الثلاثة فتدعرت وجه مقتضى وموضوعه اي خبرها
هذا العلم دلائل الفقه من حيث الاستنباط لاس من حيث انه فصيح مخبر ثم ان الخفيات الماخوذة في التوجيه
التعليقية في نظر الباحث او التعليمية للبحث فعلى الاول بلا خط الموضوع بالحقيقة الماخوذة فيه وبحث عن احواله
النسبة لها وعلى الثاني بحث من احواله لمناسبتها لما ثبت في محله ثم اعلم ان التناهي من قوله ولا لعل الفقه لا يمتد
المشورة غير وعائية في الاربعة الموضوعية في هذا العلم الاربعة موضوعات في بيان احوالها من الموضوع والامر

بغير خبرها

تلك اذ لو فصل العلم بالحق من العقل لكان العقل لا يثبت المراد به ان العقل مطلقا
 من ان يكون الارادة او غير ذلك على الظاهر اقول ان الحاشية في كل الزمان هو العقل لا يثبت المراد به ان العقل مطلقا
 الى ان يثبت من الحاشية بالارادة في حاشية العلم بالحق وانما علم الحق وانما علم الحق وانما علم الحق وانما علم الحق
 ليس من حيث هو فقهية مستترة في الفقه على تقدير ان يكون العقل بالحق ليس من حيث هو فقهية مستترة في الفقه
 بالعلم وغاية الفقه بالاستعداد العقلية والشرع من حيث هو فقهية مستترة في الفقه بالعلم وغاية الفقه
 وذلك العلم فيما وضع لاجله وهو من حيث هو فقهية مستترة في الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم وغاية الفقه
 الثمرة ووجوبه على وجه العلم كذا في فقهنا من حيث هو فقهية مستترة في الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم
 لغير المجتهدين التقليدي في الفقه على وجه العلم كذا في فقهنا من حيث هو فقهية مستترة في الفقه بالعلم
 ما يجب على عامة المكلفين بسقط وجوبه من قبل البعض منهم كما ياتي في النكاح بالاعتناء بان هذا العلم وجوبه على من
 ولا يسقط الفعل البعض شاذ قال بعضهم في ما والا جواب نعم انما هو من حيث هو فقهية مستترة في الفقه
 على هذا القول فظاهر ضرورة الاستدلال بالحق في الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم
 لا يثبت اليقين في العلم بالحق بل الاجماع في العلم بالحق من الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم وغاية الفقه
 بالاجماع ليس بالمتعدي في غيره من العلماء الخاصة والعامة وبذلك عليه ومعلوم ان العلم بالحق من الفقه بالعلم
 انكشيرة الدالة على ان العلم بالحق من الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم وغاية الفقه بالعلم وغاية الفقه
 عن زيارته او ليس بن عبد الرحمن مثله في ذلك فثبت وجوبه من حيث هو فقهية مستترة في الفقه بالعلم
 العالم من امر المعاش وغيره او الاجتهاد ليس امر من حيث هو فقهية مستترة في الفقه بالعلم وغاية الفقه
 وذلك ان الواقعة او زلت بالعامي الغير المجتهد فاما ان يكون مكلفا فيها يستحق من ان يحكم اولاد وبنات بالحق
 وان كان مكلفا فاما ان يكون مكلفا في الاخذ بالاستدلال او بالتقليد المجتهد في الاول بالحق ان المكلفين بالاستدلال
 ان كان بالبرائة الاصلية ومما يطل فيها بالاجماع وان كان بالغير با فان الزم ذلك من مكمل عقلا فثبت وجوبه
 من ان الرسول والائمة لم يامروا كل كامل العقل بتصيل الاجتهاد ووزن ادلة الاستدلال في العقل بالاجتهاد
 نظام العالم في تشريع الفساق من المعاش وغيره كما سلفت وان لم يزل ذلك عين نزول الواقعة فهو مكلف بالبرائة
 لعدم قدرته على عامي حين نزول الواقعة على الاجتهاد وكما سلفت فثبت وجوب التقليد عليه في المطلوب بالاجماع
 فيه هل لا مجال في التوقف واستدلال العلامة على حاشية على عليين على كفايته وجوب هذا العلم في فقهنا

العلم بالحق

الاجتهاد الواجب كفاية عليه اي على هذا العلم فيكون هو ايضا واجبا كفايا لقوله الدليل ان هذا العلم
يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وكما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي فهو واجب كفاي فنتج ان هذا العلم
واجب كفاي وليقدح في كفاية كبره ان في كبره الدليل في قوله كما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي فهو واجب كفاي
المعارف الخمس من اصول الدين فانها ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وليس بواجب كفاي بل هو
عيني قايين كفاية الكبرى القصد لان يضم في الاوسط لفظه وتحصيله له بان يقع هذا العلم ما
يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وتحصيله لاجل الاجتهاد وكما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي وتحصيله
لاجل الاجتهاد فهو واجب كفاي فعلى هذا لا قدح في كفاية كبره باصول الدين فانها وان كان وجوبها محتملا في كل
الايمان لكن تحصيلها ليس لاجل الاجتهاد وان شئت فيه الشارح حمد الله رحمه الله بالعلل القائل بالعينية لا سلم لعدم
على تقدير هذا القسم فانه لما كان علم الاصول واجبا عينيا عند فكيف يستلزم ان تحصيله لاجل الواجب الكفاي فنتج
خارج البعد ولم يلحقنا الكلام بما قبله لان ذلك لا يستلزم على تقدير الوجوب الكفاي الجمع عليه كما عرفت من ابراهيم
توهم العينية حتى يتوهم مثل ذلك اتوهم في معنى الدليل وايضا على تقدير عينية لا يتم الاستدلال راسا فنتج
الخذلة فيه وبالحجة في تفسير هذا الكلام لا لزوم القائل بالعينية لكونه بنفسه مطروحا شاكرا واخلاف الاما عرفت
اليه وانما ساق البرهان لتحقيق الامر واقعيا كما هي الظاهر من سوق الكلام ثم ان المصنف قد اتى بحجة التبريض اي
اجاب الكفاي ثم اقول لا يخفى عليك انه يمكن ان يجعل لوجوب اصول الدين اعتبارا في وجوب عينيه بل يجب ان
وجوب كفاي في وجوب عينيه كما هو مقتضى علمها والاجتهاد فبهذا الاعتبار وهو لما في كبر الدليل غير مضر لاعتبار
اشد واراكم ان من لا حاجة الى اخطار وتحصيله له حتى ايجزى التكلف والبار وبان المراد بتوقف التوقف
التقريب وتوقف الاجتهاد على المعارف الخمس بعيد وبان المراد بتوقف عليه الاجتهاد فقط وهي مما يتوقف عليه
كل من كما قيل في ما الى ان ساق الحجة ليس الطال كلام خصم تقابل بالوجوب العيني بل بيان حقيقة الحال
توهم غير واجب اصلا كما افاد المصنف في حاجته فيلغز الباقي اي على تقدير اخطار وتحصيله يفتوا الى الوسط
و هو قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي ويكفي لاختلاف المعارف ان يقع هذا العلم تحصيله لاجل الاجتهاد
الكفاي بل كما كان لك فهو واجب كفاي فنتج هذا العلم واجب كفاي وقد عرفت عدم الاحتياج الى سبب الاجتهاد
فان لا القواعد المراد بالقواعد عدم الحاجة الى قولنا ما يتوقف عليه الاجتهاد والواجب الكفاي بل يتم اثبات اجتهاد
بدونه ايضا كما عرفت في الايراد ما اوردوه الشارح السني من ان اللغوا ما يتم اذا اخذ التوقف واجزا في مفهوم

من اجتهاد

قوله تحصيله وهو غير ظاهر فاصل فصل الدليل عندنا معاشر الأصوليين ما يمكن التوصل الى الحق من
الى المطلوب علما او ظنا والمراد بالامكان اما العام فالعنى عدم التوصل ليس بضروري او الخاص فيكون المعنى
انه يجوز ان يحصل التوصل وان لا يحصل وكلاهما ليسا بضروريين بل جميع النظر فيه مرجع المرجع والفتنة ما الى المطلوب
مختلوتا وهو ما يخبر به وانما قيد بصحيح النظر لعدم اتصال الفاسد بنفسه الى المطلوب وان اهل السبب لا تقدر
او ظن كمن يظن في العالم بانه بسيط وفي النار بانها سميكة فهذان النظران في نفسهما لا يصلحان الى المطلوب نعم اذا اعتقد
الناظر ان العالم بسيط وكل بسيط فله مؤثر او ظن ان النار سميكة وكل سميكة فله دخان فينتقل ذهنه من الى ان العالم
مؤثر وان النار لها دخان بواسطة ذلك الاعتقاد وظن و قيد الامكان في تعريف النظر لادراج الغفول
اي الدليل الذي يغفل عنه المستدل فانه وان لم يخطئ بالبيان لكنه يمكن ان يتوصل به بخلاف الدليل السام بصحيح لما ذكره
والصورة عن الذي يزعم انه حصل لمطلوب فلا يسمى دليلا او لا يصدق عليه التعريف لاقتناع بتحصيل الماهل فصار قلته
التدبر في النظر فانه وان حصل لمطلوب لكن من شأنه ان يقول اليه فلا كلام في صدق تعريف عليه وقيد المخبري
فيه لادراج الحد من الحد فانه وان كان يقول الى المطلوب لكنه ليس بخبري فان الحيوان الناطق يتوصل الى تصور الامور
وهو ليس بخبري والدليل عند غيرنا معنى به المنير ان يكون قولان فصاعدا يكون عنده آخر التمييز والخبري ايا ارجع
الى الهيئة التركيبية المستفادة من قوله قولان بتداول المركب اوال به ثانيا بان الهيئة التركيبية لها دخل في كون
الاخر كما في الخاشية وتقيده ما فيه والمراد بقولان قضيتان قد دخلت في احد بقوله يكون منه ان لا مارة لا احتمال تعريف
ح القياس البرهاني والنتيجة لشعري وبسبب الاستقراء التمثيل والامارة منها ان لا يكون بدله قوله يكون منه فيستلزم
لذلك انه فخرجت الامارة من الحد لان الاستلزام الذي لا يختلف عنه الدليل وهو مختص بالقياس البرهاني و
الامارة من الخفقات والاعلاقة بين مقدماتها ونتاجها العلوية فانا نطلق وبما سببه في مثل حصل لظن نزول الخش
عندنا فظن النعيم ونحوه خلاف الظن مع بقاء النعيم والوجوه الاستعراضي لا يفرق بينهما اي بين الدليل
والامارة في عدم الاستلزام ويقول ليس شيء يستلزم شيئا سواء كان امارة او دليلا بل قد خرجت الامارة
الالهيية باحداث علم النتيجة عقيب المقدمات من غير تاخير في علمها وهو بسبب تحفته لا يدنيها فدون عقل
النظر تاقل معقول لكسب مجبول فاعلم ان تعريف المشهور في نظرنا بوجه وجوده وان كان اجيب عنها ثم المراد بال
المجبول من الوجه الذي يطلب المطلق استحالته طلبه واثباته معقول على علمه اما الرعاية التي تجر او لدخول الدلائل في تعريفه بل كانت
جاء العلم بمعنى الظن والخروج الخبريات بما صلت في الآلات وبن عقل لعدم تعلق الكسب لاكتساب به كما قررناه في

والغاية لقبول كسب مجهول لخروج تامل العقول لا ابتغاء كسب نوع المبادئ المرتبة دفعة عقب شوق الحب والموت
 كما في الحديث فان ذلك لا يمتري فطر اصطلاحا واطل صورة حاصلة عند المدرك اى موجودة عند المجرى من المادة اذ
 الاوكل الآتية فهو موجودى اذ يحصل وقت الانكشاف شئ لم يكن فينا كما يشهد به الرجوع الى الوجدان لا على شئ
 وقت الانكشاف يزول غشا شئ كما هو مسلوك ارباب الازالة وقد ثبت في محله ثم ان تحقيق الغرض قد صرح بموجوب
 التعريف لجميع النماذج العلم من حصوله بالضرورة علم الوحي طلقا سواء كان بذاته او بغيره بل العلم بالكنه وغيره وكماليات
 المكملة وشموله الحضورى اذ في الحقيقة لفظ من شئ الواقعة في التعريف المشهور بعد صورة حاصلة لان المتبادر
 الشئ الصورة المحكية التشرية عنه وهو واجب التغاير بين الصورة وشئ بناء على تغاير الحكاية المحكي عنه ولو بالاعتبار
 وعلم الحضورى مما لا تغاير فيه من العلم والعلوم بل مما متحدان ذاتا واعتبارا والقول بتغايرهما كتغاير المعالج والمعالج استلزام
 بالتغاير بعد تحقيق بالتغاير قبله وتحقيق المقام يقتضى بسلطان الكلام من شأنه يترجى الى بعض تعديقاتنا على الرسالة
 المنطقية للاستاذ بطلان العلم حصولها اى الصورة عند اى المدرك ثم ان هذا التعريف بطلان غيره
 مرضى عند ارباب الفن بل حكموا فيه بالتسلح بوجوده منها ان يحصل معنى مصدرى اعتبارى والغرض العلمى من
 والاكساب ليس متعلقا به ومنها ان الذنب المنصور لمحقق هو كون العلم من مقولة وكيف ليست فاد من التعريف
 من مقولة الاضافة لان الحصول نسبة بين العالم والمعلوم وهى ليست الاسماء ومنها انه يصلح لتقسيمية للتصور والتصديق
 يكون الحصول من المعانى المصدرية وافراد وخصية كما ثبت في محله فلو كان مقسما لهما يكونان جنتين للعلم
 فيتى ان نوعا مع تغايرهما ذاتا ونوعا عند ارباب التحقيق فارادو يحصل الصورة الصورة الحاصلة
 مسامحة وانما انما لفظ عند على في كمانى المشهور لانه لما كان على نسخة في يخرج العلم بالبحرنيات المادية عند من يقول
 بارتسام صورها فى القوى والالات ابدا بها بلضمة عند كونها اعم من ان يكون الحصول فى المدرك نفسه فى قوا
 هذا اذا ريد بالمدرك العقل والاولا ريد من المدرك حناه الاعم الشاغل للقوى والالات ايضا فلا وجه فى اعتبار
 واستقاط فى قتال ثم علم ان ما مر من تعريف العلم كان على لائق الحكماء وكان يحتمل الخلق والشك والوهم وكما هو المحرك
 مصطلح اهل النجدة والعرف والشرع لا اطلاقة العلم على الجازم الثابت المطابق للواقع عرفة لما لا تنسبها على لفظ
 الاصطلاحين وقالوا العلم صفة توجب حملها الذى قامت هى فيه وهو بنفسه تحيى اى يحل تلك
 الحقيقة محالها بحيث يتميز ذلك المحل معلوم عن غيره لان المحل نفسه يتازع عن غيره كالأقدرة والتمجدة فانما انما
 حملها الذى هو بنفسه توجب امتياز محالها عن العاجز والحيان لكن لا توجب حملها تميزا تميزا معلوم عن غيره وهو ظاهر

هذا هو المقصود

خربت احتمالات التي هي باعلاها ولا لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل متعلق التمييز في تلك التمييز فكل حقيقة قد لا يحتمل
صحة المتعلق بغير التمييز مما اذا لم يكن بل هو في شيء بصحة متعلقه والاراد التمييز في التصورات المستمرة في حقيقة
بمعنى عدم احتمال النقيض انما هو في حقيقة مستقلة التمييز الذي لا يكون في الحقيقة بمكانه بناء على ان التصورات
لا تعلقها على اطلاق التمييز على كل شيء فكل شيء يقع في شيء في حقيقة ومن الجواز في كل الاطراف والاراد التمييز في
التصديق في الاثبات او النفي في حقيقة الطرفان ومن عدم احتمال التمييز ان الطرفان اللذان هما متعلق التمييز الذي هو الاثبات
او النفي لا يحتمل النقيض في تلك التمييز بحيث لا يكون التمييز في الاثبات كمثل في متعلق متعلق النفي انما هو التمييز في حقيقة
تعلق الاثبات ولا يتحقق في هذا الا في التصورات التي هي في حقيقة هذا التمييز بطريق الشك والعدم فان تعلق التمييز
فيها كمثل النقيض في تلك التمييز لا يخفى وكذا في كل المركب في الاطراف صاحب على ما في الحقيقة وكذا في كل المركب في الاطراف
بالشك في كل ما يحصل ما يتوفا في شرح هذا التعريف كمن يحتو افعيا في قوله الاول ان التعريف بوجوب ان يكون التعريف في
الاثبات او النفي علما لان الاثبات وكذا النفي في حقيقة العلم على ما في التعريف بوجوب التمييز في حقيقة كذا لا يكون انما هو
لانه الصورة الحاصلة وهي التمييز في حقيقة علم ليس عبارة عن بل ما هو فيه واجاب عنه المناهضة في بيان في صورة مفردة له في شرح
التعريف بانه لا يخفى في صحة ان يقرر البيان من موجب يكون محتمل من اذ مرجع ان الحقيقة على الحقيقة منها ومن هو
وهو ظاهر لا يخفى في حقيقة العلم وان العلم حقيقة موجبة كذلك معلما في حقيقة موجب كقضية في غاية اعتبارها انما هي الصورة
من حيث ذاتها غير ما من حيث التمييز وكشف لما فيه الشيء كما يقع الضرب بوجوب التمييز من ان التمييز في الضرب
من حيث الذات وغيره من حيث ان الارب اثره الثاني جعل قولهم المشهور المتصورات لا تعلقها على انما هو عدم
احتمال التصور النقيض مما ليست الضرورة واعية اليه او على تقدير القول بتعلق التصورات ايضا يستقيم فان كل
لا يحتمل ان يطابق في صورة الحاصلة واجيب عنه بان ما في شيء على شيء في الواقع لا ينافي في وجوده في آخره في تقديره
ان قولهم متعلق التمييز في التصور المسمو المتصورة وعدم احتمال النقيض بمعنى عدم مطالقة النقيض تلك الصورة وتعلق
التمييز في التصديق الطرفان وعدم احتمال النقيض فيه بمعنى عدم جواز تعلق النقيض التمييز بها لا يخلو عن شيء لعدم مطالقة
الكلام على الشيء واحدا وعلى قياس التصورات بمعنى ان تعلق متعلق التمييز في التصديق النفس الوفرع الاول لا فرق وعدم احتمال
النقيض التمييز الذي هو عبارة عن صورتها بمعنى عدم مطالقة الوفرع الصورة الواقعة والادنى في الصورة التي هي في حقيقة
التصديق والشك ايضا بناء على ان مطالقة انما هو في صورة له جارية في الصور التصورية والتصديقية باسرها
الشارح محمد الله زهري وانما من كل الله وسلم لهذا البحث ولي فيه بحث لا ضرورة له واعية الى جعل متعلق التصديق نفس الوفرع

من
مجموع
مباحث

والا وقوع حتى انتهى مذوق لهم في التصور وشمول التعريف جميع احوال التصديق والتمسك بل على تقدير جعل متعلق متعدي
 الطرفان الضائنا لساك على نسق التصور بان يتقيا الطرفان اللذان هما متعلق التميز الذي هو الاثبات او النفي لا يتصل بعدم
 للتمييز حذو ما يقع في التصور ان متعلق التميز الذي هو الماهية المتصورة لا يتصل بعدم المطابقة للتمييز الذي هو الصورة الحاصلة
 فتأمل فدخل الاحساس اى الاوراك بالحواس الظاهرة في تعريف العلم المذكور لان البصر مثلا توجب لمحمد الذي
 الباصرة تميز الاحتمال النقيض ان تعلم ان جعل الحسيات من العلم ما يشيخ الاشعري لا يتخلو عن الاشعورية والا يلزم ان لا يكون
 بين العلم فرق كونهما من اولى العلم بهذا المعنى ومن حق العلم على اورك غير الحواس زاو قوله بين المعاني جده التعريف
 ذلك لا يصح ان يوقف الكفاية بعد المعاني وفيه عدم طراو التعريف بظاهرة العلم بالمجزيات او العلم بصفات تجلي بخلقها
 اى تلك الصفة امر محتوي لمن قامت بصفة به اى بذلك الشخص المروا بالاكشاف على ما صرح به الاكشاف
 بناء على انصرف المطلق الى الفرد الكمال فيخرج من الحدا فية شجابه ويسرفه انكشاف تام كالتحليل المركب وتماما والمقلد
 الحبيب الغيالاته في الحقيقة عقدة على القلب فليس انكشافا تاما وانما انكشافا تجلي به العقدة لكن فيه ان تصور شئ باوجوده لا
 في العلم لعدم كونه انكشافا تاما بل الاكشاف التام انما يكون في تصور شئ بالكنه الا ان يقع ان تصور شئ باوجوده تصور
 لذلك شئ حقيقة كما قيل فخرج الاحساس من التعريف لانه ليس من الامور المعنوية ومعلوميته اى العلم تعالى
 من تعريف الذي علمه ذلك تعريف به اى بالعلم وعلم كل احد من الانسان بوجوده اى بوجود نفسه لا بوجوب
 دورا ولا بداهة فاعلم من مرتبة اى لا يوجب معلومية العلم ما علم به دورا ولا يوجب علم كل واحد من افراد الانسان
 بداهة العلم توضيحه لانه قد وقع التشاير بينهم في بداهة العلم ونظريته فقبل بداهة نظري واما النظرية فمعرفة
 الى انه يمكن التحديد وحدوده بالحدود والارادة المذكورة في المتن وشرهته منهم انه غير ممكن التحديد وطريق معرفة الحقيقة
 المثال وجها عليه بانه لو كان له حد لكان معرفته موقوفة على معرفة خصمه ومعرفة الحد ايضا لا يحصل الا بالعلم لانه غير المعقول
 لا يحصل الا به فيلزم العلم دورا الى هذه النجاة اشار المصنف بقوله ومعلوميته مما علم به لا يوجب دورا واما البديهيات
 على بداهة العلم ان كل واحد من افراد الانسان حتى البله والعبيان له علم بوجوده كما ان زيدا اشياء عالم بوجوده
 علم به بوجوده علم مقيد بهي وبداهة المقيد يستلزم بداهة المطلق لكونه خبرا المقيد ومعرفة الخبر اولى ولا يلزم
 الكل فوجب ان يكون مطلق العلم ايضا بداهي والى هذا اشار المصنف بقوله وعلم كل احد بوجوده لا يوجب بداهة
 واستدل على كذا التعيين بقوله اذ حصول شئ غير تصور كذا اى تصور ذلك شئ بناء على الفرق بين حصول
 الشئ في نفسه اعقل من صورته فان الاول يحصل الذي يترتب عليه الآثار كالشجاعة الحاصلة لزبد مثلا في نفس الزبد

تترتب عليه آثار الشجاعة من الاستقامة في الحروب والأهوال وبطلان العالمية والاكتشاف واما الثاني اى تترتب
فهو الحصول الذى لا يترتب عليه الآثار كتصوره في الجبال ان في احسن الامر الشجاعة وهو ما فيه ولا شك في انه لا يترتب
على زيد بتصوره الشجاعة آثار الشجاعة عليه هذا ليس مناسبا للعالمية والاكتشاف فما حصل الجواب عن الحجة التى توجب
تصور العلم لا حصوله موقوف على محله وتصوره موقوف على حصول العلم لا حصوله فما خلف الجمان فلا دور وحاصل الجمان
الاستدلال الذى يوجب بداية العلم ان علم كل واحد من افراد الانسان اوجوبه ووجوبه معنى من حصول كل واحد وجوده
لا تصورته والمقصود تعريف العلم بقصوره لا حصوله فيه اية لم يقبل بالحصول لا تليق وتصوره فضلا عن بداية المطلق لتصوره
او كثر ما يحصل لنا علوم خبرية معلومات مخصوصة ولا تصور شيئا من تلك العلوم ونحتاج في تصورها الى الحكام
فان قلت نحن نقول ببداية تصور المقيد لا حصوله فلا محالة يستلزم به اشتراك المطلق فثبت ما نأملت فمع انما المبدأ
اشهور ان عليه من منع كون العام ذاتيا وكون الخاص مدركا لكنه وبداية المقيده يستلزم بداية المطلق لو كان كذلك
عليه ان المقصود بديهية حقيقة العلم بالكنه وهو لا يحصل بما قلتم من تصور العلم بوجه جمالى حاصل نفسه في الذهن كفى لتصور المقيد بديهيا
وموالاتى نفي افتناع التقيض لعادة اوحش لا ينفى الامكان نظر الى قدرة الله سبحانه وقدرته
مقدر تقريره ان الظاهر من الحد الثالث العلم انه لا يخلو تعلق التميز بالتقيض مطلقا وعلى ذلك انعكس تعريف خروج العلوم
الى الحسن والعادة عند منع وجودها فيه كما اننا الجبل علمنا بالعادة وحش ان الجبل المرئى محتمل ان يخرق الشجاعة
العادة وكيفية وسبب او تخيل احسننا فعلنا بتخييل التقيض مع انهم قلتم ان العلم لا يخلو تقيض وتقرير الجواب ان المروءة علم
عادة او حش وان امكن بالنظر الى قدرته الله تعالى التقيض بان يصير ذلك الجبل المرئى وسبب او لا ينفى مقصودا واللام
لنا علم شئ من الاشياء فقال هذا معنى قوله ونشأ التقيض الخ وقد غفلت الطائفة العارضة في النهاية منافاة مطلق الجوز
الجزم بالنسبة الى انه مفعول منافاة المعنى مطلق تجوز التقيض هو ان كان مسبب خرق العادة او غير باسنا في الجزم وفيه ما نريد
لان هذا المطلق يخلق اوجم حصول الجزم في شئ من كلياته والحدسيات وغيره من العلوم الضرورية ولا يقول احد من العقلاء
لا دعائهم الجزم في كثير من الاشياء فالمراد بالجزم الجزم العادى والحش هو ما يتاخر تجوز تقيضه عقلا لانه ممكن لغاياتهم
تقيضه وهو غير مضمحل الجزم العادى الذى عليه بناه العقل ابل كل علم لما استقصى القول في حدود العلم وما يتعلق به فان
ان بشرع في تحصيله يقال العلم اذ كانا للنسبة اى عقلا ونسبة خبرية بثبوت كثرية عالم او ليس كثرية
بقائم فقصدي قد مر على التصور مع تقدمه عليه طبعيا لوجودية مفهومه وعددية مفهومه تصور فاعلم وانما راجع
الحكماء حيث جعل التصديق نفس الادعان الذى هو الحكم لا المجموع المركب منه ومن اشهر ان ذلك كما فاه به الفخر الرازى

في جعل متعلق الادعاء الذي هو الحكم النسبة المحترقة لثبوتية او سلبية اياها الى ذهابها الى مذهب القدر والقياس
 بتخليت اجزاء القضية وتوحيث ما قال به الاخرون بترتيب اجزاء القضية حيث جعلوا متعلق الادعاء في وقوع
 اولها وتوحيها وانما عدل عن التعريف المشهور للتصديق وهو ادراك ان النسبة واقعة او ليست بواقعة بوجودها
 العبارة المشهورة للتصديق توحيثها انما هي في غاية الادراك وقوع النسبة اولها وتوحيها وكذا الشك والوهم ضروريان
 ان المدرك في جانب الوهم هو الوقوع لولا وقوعه وكذا في الشك ومنها الاشارة الى ما بالمحقق من كون التصديق
 نوعا من العلم بخبر المتصور مغايرة ذاتية كما هو مختار للاقدين لا باعتبار متعلق كما هو اي الاخر ومنها ان التصديق
 يتعلق بما يتعلق به التصديق وكل شئ مني بنفسه وبغيره ولا تجزئ ولا تقتضي اي ان لم يكن او عانا النسبة
 ادراك امر واحد كزيادة او امور متعددة بغير نسبة كزيادة عمره او مع نسبة لكنها غير تامة كعلام زيدا تامة انما هي كماله
 او خبرية تامة غير او حانية نحو زيد قائم على بسبب التحصيل او الشك او الوهم وكل فرد من كل واحد من التصديق
 غير بدني بمعنى بسيط اي ليس كل واحد منها بدنيا لكسبي اي لوجوده كسبي في كليهما اما في التصديق
 حقيقة الملك الوهم والما في التصديق فكان التصديق بان العالم حاوثة ولا كسبي اي ليس كل واحد منها نظريا
 الوجود للبدن الحي اي لوجود البدن فيهما اما التصديق فالتصور الحاررة والبرودة والتصدق والتصدق بان الشمس
 والنار محترقة ولغزوم طلب المجهول المطلق بالبحر عطف على البدن في هذا محجة اخرى على بطلان نظرية الكل
 لو كان الكل من كل واحد من التصديق والتصديق نظريا بكل الوجود لا يمنع الطلب الا لزم طلب المجهول المطلق لكون كل
 مجهول لا بكل الوجود وليس بدني التصديق وما ذكره الحاجبي حيث عرفه التصديق الفرضي بما لا يتقدمه تصديق
 عليه لانها والتركيب في متعلقة فكلامه في العلي ان البسيط لا يتوقف تصوره على تصور آخر فيكون بدنيا وان التركيب
 تصوره على تصور اخر انه فيكون نظريا فبرده المصنف وزلف محجة لقوله وتعليقه اي الحاجبي على ما ادعاه عليل
 مقتضاه ضرورة كل بسيط ونظرية كل مركب كما عرفت وليس كذلك بل هو ان يكون البسيط نظريا يحصل بالترسم
 حتى يلزم تركيبه والى هذا اشار بقوله ويجوز طلب البسيط بالوسم لا يخفى ان تعليل يقتضي ان يقول يجوز الادراك
 التركيب يجوز ان يكون بدنيا مستنسا عن التركيب لطلب كون تصوره موقفا على اجزائه لا يوجب نظرية والى هذا اشار بقوله
 التركيب من الطلب لما عرفت فتذكر والذكر لنفسه المراد به الحكم الذي في نفسك من الاثبات او النفي
 قلت زيدا قائم فقد ذكرت حكما وبخبر بامر في ذنك من الاثبات ونفي ذلك الامر بغيره بالذكر الحكمي والذكر
 ذلك الامر اثباتا فنفى السلب الثبات ثم انه جعل مذهب القسمة لاقسام المذكورة الذكر لنفسه

الاعتقاد والحكم كمان في الحصول لتناول الشك والوهوم مما لا اعتقاد فيه ورأى الحكم ان اعتنع نقضه الى قبحه كانه
 الذكر مطلقا في نفس الامر وعند الذكر فكما مر في التعريف الثالث علمه كقولنا الواحد نصف الاثنين في
 شريك الباري محتج او ائتمنع النقيض عند الذكر كانه في نفس الامر فاعتقاد صحيح ان طابق الواقع كونه
 ان عيسى بنى الله عبده وقاسدين لم يطابق الواقع كقول النصارى عيسى ابن الله فتناولوا العلم كمال المربى بها
 اولا يمتنع النقيض بل يجوز في الرابع اى الطرف الرابع منه تعلق لا المركب بين الرابع والمربع كذا في
 بعض علمائهم والموجود منه وهو كعدم انهم ادعوا الجدار الذي في شرب والمساوى طرفاء شك كانه
 المرئي من البعد ولم يعلم بل هو بقدر انهم وقطع الشك بسبب الاعتقادين كما وقع من بعض يجب اطلاق على كمال
 العاقل عن الطرفين مع انه لا ينبغي شيئا فحصل محتج الصدق على كثرته جزئيا يعني ما حصل لما حصل
 ان اعتنع صدقه على كثير من اعتناقاتها تبا في جزئى كزيد فالا يمتنع الطر والكتليات الغرضية كالشي والامكن غائضا وان
 امتنع صدقا على الكثرة لكنه ليس بالذات بل بالعرض لانها نفس ذاتها امتنان لا يجب ثبات على شئ ولجزم الصدق
 على شئ عرض اعاد لم يصدق على الكثرة ايضا وجاهزة اى الصدق على كثير من كل كمال انسان والمراد بالصدق
 كثير من الصدق على وجه الاجتماع دون البديهة في بعض طرق الحكم الخيالية من البهنية الميتة وشيخ اعاد اصل الضيق البطلان
 للاشتراك عند الذين كذا احسوس الطفل في مبداء الولادة فانه نقصان قولنا لا يتعد على هذه الصورة من المادوية بغيرها
 فيترسم في خيال الصورة لا يتميز بها اياه وانه من الغير لان جميع تلك الصور والحكايات صادقة على كثير من كمن ذكرا بصدق
 ليس على وجه الاجتماع بل بالبدئية ولا يباب الفن في هذا البحث بحث طويل تركناه مكانة الاكتاب فان فارق
 كل كلياً آخر من الجانبيين كما يشعر به فارق من للفاعل بمصادقة اى لا يصدق احد ما على الآخر وبالعكس
 وانما قال بل مصادقة لان المتبادر من قوله فارق آخر هو المفارقة بين الجانبيين اعم من اشكون كلية او جزئية والمتبادر ان
 فيها المشاركة الكلية فلو اننا اذ قوله بل مصادقة على الباطنية الكلية فمتبادر ان اى الكليات كمال الانسان وبغير مصادقة
 سالبين كحسين في الملائكة من الانسان بغير ولا شئ من بغير الانسان وبالعكس اى صادق على كلياً آخر بل بالمفارقة اى لا يكون
 صادق احد ما بدون الآخر وبالعكس فالكتليات متساويان كمال الانسان والناطق ووجهها الى الوجهين كليتين كقولنا
 كل انسان ناطق وكل ناطق انسان كنقيضيهما اى كما ان بين نقيضيهما تساويان كالبين بينهما والا يلزم صدق
 احد النقيضين بانه الاخر فيصدق احد ما مع عين الاخر لا تمنع ارتفاع نقيضين فيبطل اصل المساوى وتبين
 العيانيين ومعهما اى مع الصادقة الكلية من جانب واحد اعم واخص مطلقا كالا انسان الحيوان

بالبديهة

يصدق على كل الصدق عليه الانسان وهو لا يصدق على كل ما يصدق عليه الحيوان ومن جهة الى موضوع
 كلياته وسالبة خبرية كقولنا كل انسان حيوان بعض الحيوان ليس بالانسان بعكس تقيضيها اي تقيضا ان اعم
 الاخص عكس بينهما والمراد بالعكس ان الاعم يصير التقيضي خفص والاخص يصير اعم كالا انسان في الحيوان تقيضا هما
 والا حيوان فالانسان اعم من اللادحوان وهو ظاهر ومنه اي من الجانبين عطف على قوله من واحد اي ومع اخص
 الخبرية من الجانبين اعم فثبت ثم ان المرجع لقوله نحاوان لم يذكر في العبارة صراحة الا انه يفهم منها خبرية قوله من جانب
 واحد من وجهه كالحوان والابيض ومن جهة اخرى خبرية وسالبة خبرية كقولنا بعض الحيوان بعض
 بعض الحيوان ليس بالابيض وبعض الابيض ليس بحيوان ثم انه لا بد من حمل المصادقة في الاعم والاخص مطابقة
 الكلية وفي العموم من وجهه على خبرية حتى يستقيم معنى العبارة وما قال الشاعر الحرفوشي رحمه من ان المصادقة
 اذا اطلقت فهم منها المصادقة في الجملة فتشيد بالكلية في العموم والخصوص لخلق مع قيد من جانب واحد
 عجيب غاية العجب وفيه اول ان قاعدة الضراف المطلق الى الفرد الكامل تقيضي ان يراو بالمصادقة اذا اطلقت
 المصادقة الكلية او هي الفرد الكامل لها كما لا يخفى وثانيا ان المصادقة في الجملة اعم من اشكون كلياته من الجانبين
 خبرية منها على حذو التباين الخبري الشامل للتباين الكلي والعموم من وجهه بقيد من جانب واحد لا يزيد حذو على
 المصادقة في الجملة من جانب واحد وهذا يحصل بطريقين المصادقة الكلية من جانب واحد فلا بد من تشيد بالكلية مع قيد من جانب واحد
 لا يخفى وكيف ما كان ففعل العبارة نوع ففان تقرر وتباين تقيضيها اي تقيضي الاعم والاخص خبرية كالا ولان
 اي تباينين يعني كما ان من تقيضي التباينين تباين خبريا كذلك بين تقيضي العموم والخصوص من وجه والمراد
 بالتباين الخبري صدق كل واحد من كليتين بدون الاخر في الجملة سواء صدق قاسما ايضا او لم يصير قاسما
 صدق قاسما ايضا فالنسبة بينهما العموم من وجه كالحوان والابيض فانها لصدقتان معا على الفرص الابيض فان لم
 يصدق قاسما سلا فالنسبة بينهما التباين الكلي كالا انسان والخبر فاشتمالا ليجتمعان على شئ معا وبما لمونا عليك تبين لك
 ان التباين الخبري اعم من العموم من جهة التباين الكلي ثم لما كان تقيضا العموم والخصوص من وجه مختلفين بانه قد يكون
 بينهما عموم من وجه كالحوان والابيض وقد يكون بينهما تباين كالحوان والانسان والتباين الخبري كان شاملا
 فصار هو تقيضيها فان قيل التباين الخبري التباين بين الاربعه نيا فيه اجيب عنه بان المقصود هو النسبة
 المعتمدة بين الكليتين كقوله صها والتباين الخبري انما يعتبر بينهما بالاجمال مجردا عن خصوصيتهما بحيث يكون في بعض
 المواضع في ضمن العموم من وجه وفي البعض في ضمن التباين الكلي لا يخفى عليك ان تحقق التباين الخبري لا يكون

من جهة اخرى

الما بين المعلوم من وجه او انما بين الكلي قد ذكرنا في النسخة عن ذكر التباين في جزئي فكونه ايضا من المنسب اليها في حصر ما بين
 الاربعة فاصل فصل ذاتي الماهية مما لا يمكن فهمها اي فهم الماهية قبله اي قبل فهم الذات
 كما لا يكونه المساو فانما يكون فهمه دون القول مساوية ثم المراد بالموصول في قوله بالما بين المحمول فلا يرد
 صدق التعريف على احد من الماهيات كالآلة والنبوة فانها وان كان مما لا يمكن فهم احد ما قبل الا ذكره ليس احد ما
 محمول على الاخر او لا يقيم الا بآلة نبوة او ذات الماهية ما ثبت لها اي للماهية ببلادة
 ذاتية او غير ما كانتا طوق للامانة وفيه نقص بالامكان او لا يقيم ان شيئا مركب من الانسان
 وغيره حتى يقال له الذاتي مع انه يصدق عليه التعريف لانه يكون بالذات لا بالغير الا انما ان الامكان يطلب
 محضه لا سبب ثابت فخرج بقوله ثبت ثم ينبغي ان يقرر وجود الواجب عند القائلين بزيادته عليه نعم فانه ليس ثابتا له
 بعينه مع انه لا يقر له الذاتي ثم ان قوله بلا علة اشار الى ان الذاتيات غير محمولة كما بينه في المسائل من في
 الواقع لم يكن او ذاتي الماهية ما لقد سماها اي الماهية تحقلا اي يكون تحقل الذاتي للماهية فاجابنا
 الناطق قبل تحقل الانسان والعرضي بخلافه اي بخلاف الذاتي في الابطراف الثلاثة لم يوردوا كتابته
 العارضة للانسان فانها يمكن فهمها بدون الانسان فثبت له بالعلية الذاتية وغيره لا يعل تحقل الكتابة
 منه وعل تحقل الانسان وجزئها اي جزء الماهية المشترك بين مختلف الحقيقة اشراكا كما بين
 كما يحويان قسما من اركان جوابا عنها وعن كل ما يشايركه ووحيد كان جوابا عنها وعن بعض ما يشايركه كما بين
 التام في الواقع في جواب الحيوان والنبوة في جواب الحيوان الانسان وجزء الماهية المصنوع لها عن غير
 وليس تمام مشترك فصل الناطق المميز للانسان عن غيره قريب ان يميزه عن شراكات الجنس
 ولبعد ان يميزه عن شراكات الجنس البعيد كالتحسين المميز للانسان عن شجر والكلب المركب منهما
 اي من الجنس لفصل نوع احدها في الانسان المركب من الحيوان والناطق وانما هي ضافيا لكون نوعها
 الى ما فوقه والكلب المستحق الاحاد في الحقيقة نوع حقيقة كمال الانسان المتفق احاده كزبد وعمر وغيرهما
 في الحقيقة ونسبته من النوع الاضافي والحقيقة في علم من وجهه مساو تماما على الانسان تفارعا على الحقيقة والحيوان
 وقال الشيخ في الشفاء بالعموم المطلق منها والجنس الواسع الجسم التام في المطلق نوع بالمختص الاول
 الى النوع الاضافي لتركيبه من الجنس البعيد في الفصاح عدم التوافق اما في الحقيقة والبيضة اي الكلي البسيط كالوحدة
 النقطية نوع بالثاني اي بالمعنى الثاني واما في الحقيقة فخرج من قول بعض هذا مع ما قبله في ان النسبة

بين النوعين عموم من وجه لوجود ما في الاخر في كل ابيديا واخرى لوسط مادة الاجتماع في الانسان والكل
 الخارج عنها اي عن الماهية كما لا يخفى متفق الاحاد في الحقيقة خاصة كالضاحك الخارج عن ماهية الانسان
 المتفق الاحاد في الحقيقة والكل الخارج عن الماهية كالاول اي مشترك بين مختلفي الحقيقة ليقال له عرض
 عام كالمأشئ الخارج عن الماهية المشتركة بين مختلفي الحقيقة من الانسان والحيوان وكل اي كل واحد من الخاص
 الارض العالم ان امتنع فراقه اي انفكاكه عن الماهية فلازم لها اي للماهية من حيث هي كالتزوية
 فانها متى وجدت كانت متضمنة بالترضية لاحالة او لازم لوجودها اي الماهية متى وجدت الماهية في
 الخارج اولى الذهن كان ذلك اللازم لازما لها كالتحيز للذات للموجود في الخارج بقوله اللازم الخارج وكما كانت اللازم
 للانسان في الذهن ليقول اللازم الذنب والاكلا اي ان لم يمنع فراقه وانفكاكه عن الماهية بل يمكن ذلك فمفارقة
 عرض مفارق يدوم كحركة الفلك او ينزل بسيرة كهجرة الوصل او يطوء كالمشي فصل لحد عندنا فرق بالعموم
 ما يميز الشئ عن غيره لا نعم من ان يكون التميز بالذاتيات كالحوان الناطق للانسان وبالعرضيات كالضاحك له
 مطردا ومنعكسا من الاطراد والعكس على ما يستنبط من عبارات ارباب الفرق ان الناطق هو اللازم من المحدود
 المحدود في الثبوت يعني كمالا وجدا محدودا ولا يرد له المنع اي قولنا متى لم يصدق المحدود ولم يصدق المحدود
 اللازم منه في الانتفاء يعني كمالا في الحد ولازمه الجميع بمعنى صدق المحدود وصدق المحدود ان بناء واخر الحد
 عنه اي عن شئ بذاتياته اي ذاتيات شئ تحقيق اي حقيقي كالحوان الناطق المنجز للانسان اما
 بالناطق وحده ليس بحقيقي بناء على ان الذاتيات جمع مضاف لتفيد العموم فالعنى الحد ما خبر عن شئ بجميع
 ذاتياته والناطق ليس بجميع ذاتيات الانسان الا ان يقع بدخوله في الحد الحقيقي الناقص والمنجز بجميع الذاتيات
 حقيقة تام او يقع بدخوله في الحد الرسمى بارادة احسن الاعم من اللازم لما خوذ في تعريف ابرسم وهو شامل للخارج
 الداخل او بدخوله في الحقيقي التام بان يراد بالذاتيات ما يعم الجميع وبعض قائل او ابنا عن شئ بلازمه
 اي لازم شئ فرسمي اي حد سمى كالضاحك المميز للانسان او ابنا بمرادف للشئ اجلي وادنى
 منه للفظي كالغصنف المنجز للاسد قد اختلف في ان التعريف اللفظي بل مؤمن المطالب بقصورية التعريف
 والمنجز هو الاول لو وقع في جواب ما هو كك فهو تصور ولان المخاطب اذا سئل اغصنف فجاب بلاسد فليس هناك
 فكيف يعجز عن المطالب بالحقيقة والحد عند غيرنا اي المنطقين ما يميزه لا شئ بفصله مع غيره
 القوي بين كمال الانسان بالحيوان كجنس القريب بالناطق لفصل القريب او يميز شئ بخاصته معه اي مع

كذا الانسان بالحيوان الغضائى حذا ودم تاقان لف وشر وحب اى ما يميز شئى بفصله مع جنس القريبين
 حذا ودم واما يميزه بنجاسته مع الجنس القريب سح تام وبل وانه اى بدون الجنس القريب فية اودم ناقصان
 كان مع الجنس البعيد كما يحسم الشايق الانسان ودم الغضائى له اوسع الفصل بعده واما يميزه بكونه
 الانسان قد علم ما سبق ان المعروف مخفى في اقسام الابدان فالتعريف بالاشكال كقولك ادم كذا يميزه كقوله لعلم كذا انور لا يميزه
 اعم لان تعريف بالمشابهة وان كانت المشابهة مفيدة للمعرفة فكذلك من الرسمى والاصح للمعرفة ثم اعلم ان ادم
 مركب وكل مركب له مادة وصورة فيكون له المادة ولها صفاتها العنيفة بالذات فقال له صورته كذا اى الحقيقة
 جنس قريب ثم فصل لك وانما يقدم الاعم في التعريف كونه قبل شرطه واما يميزه بكونه
 العقل فله الاول بالتقدم لمسه وانه في الذهن ثم ينتقل منه الى الخارج ولا يكتب ادم بديهان اى
 ادم في نفسه البرهان والادوار وحصل المحاصل اما تقرير الدور في اقامة البرهان على شئ لا يمكن
 علم ذلك شئى قبل الاقامة فذكر من طلب المجهول لطلب العلم فلو كان علم الحد موثوقا على اقامة البرهان لتوقف اقامة
 البرهان على علم الحد لما عرفت من علم شئى قبل اقامة البرهان عليه فيلزم علم الحد موثوقا على علم الحد بذا
 واما تقرير تحصيل المحاصل فكان في اقامة البرهان على شئى لا بد لها من علم ذلك شئى قبل البرهان كما
 عرفت فعمل الحد حاصل لتأويل البرهان وهو ايضا يقيد ذلك العلم فلو توقف حصول الحد في نفسه على لزوم حصول
 المحاصل لتأويل البرهان قبل هذا التحصيل لم يحصل ثم ان شرط مقدمه هو ان يكون يكتب ببرهان تفسيره
 ما تشرناه وثانها انه لا يمكن ثبوت الحد للمحد وبالبرهان ولا يتطلب تقرير الدور بالتفسير الاول كما بيناه وتقرير
 حصول المحاصل لتفسير الثاني بان اى عين المحدود والفرق بينهما الا بالاجمال والتحصيل وثبت شئى بنفسه ضرورى
 فحصل ذلك الثبوت بالبرهان بتحصيل المحاصل وانعزل عليه بان حمل قوله لا يكتب ببرهان تارة على التفسير الاول
 ليعتم بتقرير الدور وتارة على تفسير الثاني ليعتم بتقرير تحصيل المحاصل لا يخلو عن مجرد بان اذكر من انهم تحصيل
 انما يتم في الحد الحقيقي دون الرسمى وظاهر عبارة المصنف العموم فقل اقول لو تفسير الثاني بانه لا يمكن
 علم ثبوت الحد للمحد وبالبرهان فلا مجال فيه للايرادين المذكورين لانخرج اى حتى يراى بقوله لا يكتب ببرهان
 سواء اريد به معنى التفسير الاول او تفسير الثاني يرتبط به كلا التقريرين لزوم الدور وتحصيل المحاصل سواء كان الحد
 حقيقيا او رمزيا فاعلم انما في التصديق في احوال المسببة من تسمى والاثبات لا تعقلها ان تنقل من
 عاجله دفعه فقل مقدمه تقريره ان الدور تحصيل المحاصل كما يلزم في كسباب الحد بالبرهان كذا كذا يلزم في

فصل في شرح

الكتاب تصديق ايضا بالبرهان بان العقل التصديقي موقوف على البرهان واقامه البرهان عليه موقوف على
 ثقافته قبل البرهان فاجعل العقل التصديقي بالبرهان لزوم الدور وتوصل المحاصل وتقرر ما تقدم ان لم يقض بالبرهان
 في التصديق بيان حال النسبة من الاثبات والتقدير هو خارج للنسبة فحال النسبة موقوف على البرهان البرهان موقوف على
 علم النسبة العلم بالنفس ما فتعاليه الجثمان فلا دور ولا محاصل وبما يتبين من تقرير الدخول في تلك ان كل الواسع من
 لزوم الدور وتوصل المحاصل واراد ان على التصديق تخصيصه وهو الاول كما وقع عن الشارح المحرف في رديس له
 شارح قائل فصل القضية قول مركب يصدق او يكذب بالنظر الى النفس فهو مع قطع النظر عن الامور الخارجية
 فلا بد والتماد فوفا ليس يصدق او يكذب مع انه قضية فان النفس مضمومة صالح لذلك وان كان الامور الخارجية آية من
 الصدق والكذب انما عرض على التعريف بان يصدق مطابقا للواقع فالقضية المرفوعة للخبر موقوف على معرفة الصدق
 موقوف على معرفة الخبر فيدور واجب عنه بان معرفة الصدق بدوي غير خارج الى التعريف حتى يدور ما يذكر في تعريفه فانما
 بتوجيه واحضار في المدركة بعد توجيهه عنها وبان تعريفها صدق لفظي فلا توقف هنا وبان الخبر المعرف بالفتح متصور بغير
 المعارض لصور الخبر المعرف بالكسر فاختلاف الجثمان فقال فيه ثم ان الخبر القضية متبع ان يتوقف بالصدق والكذب فانما جازما
 في الاحضار المسمى بالمجذرا اتم وهو قول القائل كلامي هذا كاذب يشير الى نفس من الاحقاد فان صدقته يستلزم كذبه وبالعكس
 لعدم كونه خبرا وانما كان مشابها له في الصورة لا متفاد الكمية المستوجبة للمناقضة بينا وبين الحكمي عند لان الحكم عليه كسب
 وتوصل قبل الحكم وبذا العقد يحصل تحقيق بعده فلا يكون كلاما محققا حتى يكون خبرا او انشاء او انفسه فيها هو الكلام المحصل
 على ما حققه المحقق انه الى واجب بان هذا في القول المذكور في قوله كاذب كلامي هذا كاذب فبناك كلامان احدهما خبر والآخر
 كل ولا تخالفا في كون احدهما صادقا والآخر كاذبا ومهما كان طين الدليل لا ياتي بهذا المختصرا والقضية كلاما
 لنسبة خارجة هي يكون بالنسبة بين الطرفين فان اى وجود خارجي في نفس الامر والواقع في احد الطرفين
 الثلاثة هو المعبر عنه بالكلية سواء طابقت تلك النسبة ذلك الخارج بان يكونا متوحيدين او سلبيين او مطلقين
 النسبة المقصودة من الكلام ثبوتية والتمنى في نفس الامر والخارج سلبية كقولنا زيد قائم فان النسبة القيام الى
 زيد وجودا خارجيا في نفس الامر والواقع يحصل القيام لزيد وانما قيدنا باحد الازمنة الثلاثة لئلا يتنقص بالاستبعاد
 الاستصحابية فان الاستصحابية تنبأ فالحية كاذبة في الحال لسلبيية طرأ صادقة لك عدم وجود الخارج المحكي عنه
 في الحال منى تطابق النسبة المحاللة اياه او لم تطابقه فلو لم يتصور وان لم يكن له
 في الحال لكنه في الاستقبال يكون فان حكم فيها اى في القضية باثبات امر كآخر او نفيه عند محتمل

اي القضية ملية موجبة المكان الاول سالبة ان كان الثاني دائما تبت ملية لانها على كل التسمية سالبة بها
بحسب الاصطلاح لا بحسب مفهوم اللغة حتى يرد في السالبة سلب كل فكيف يكون ملية نفس عليها غير ابرار السواب
التصايد والمنفصلة فتدبر والاشياء وان لم يحكم فيها باثبات امر لاخر او نفي عنه مو حكم فيها باثبات اتصال او انفصال
فشرطية وموضوع القضية المحلية اما متخضس اي شخص معين فخصيصة ومفهومه يتخضض مبرمها
كزيد عالم او يكون موضوع محليته نفس الحقيقة بان يحكم على حقيقة نفسا دون افرادها فطبيعية كقولنا ان
جنس الانسان نوع فان حكم الزمنية والمجسمة على الحقيقة دون الافراد وسيلت في بحاية كيتا افرادها كقولنا
فخصومة او مسورة كليتة او جزئية نحو كل انسان حيوان وبعض الحيوان انسان فرد من الخراف من الابل
والاخر في موضوع المحصورة فالاول على ان يحكم فيها على الجميع من حيث انطباقها على الافراد انما احاطة في
الذين وللاواخر على الحكم على الافراد وهي التفت اليها بالذات والطبيعة واسطة في الاتساق وعبارتها
تحتل الوجدين وهذا المقام يقتضي بسطا في الكلام مبروم الاختصار لا يرضى بذكره بالتام وقد بسطنا في بعض
تعليقاتنا على الرسالة المنطقية للاستاؤفظة والاشياء وان لم يتبين فيها كيتا افراد الموضوع كقوله بعضا
فهملته نحو الانسان حيوان قالت الابل يحكم فيها على الطبيعة من حيث هي والاولا واخرها على انوار
من غير بيان الكلية بالجزئية فان صرح في القضية بكيفية النسبة من الدوام والضرور فو
الامكان فموجهة اي يسمى القضية موجبة وما به بيان كيفية تسمى جهة القضية نحو كل انسان حيوان
وتلك الكيفية الثابتة في نفس الامر من الدوام والضرورة تسمى مادة القضية فان طالبت جهة ما
فصادقة والافكاؤبة والقضية الخالية من الجهة تسمى حكمة من حيث الجهة ثم الموجهة بسيطة ان حكم فيها
فقط او بالسلب فقط نحو كل انسان حيوان بالضرورة ولاشي من الحيوان كجز بالضرورة او مركبة ان
كانت مركبة من الاحجاب والسلب معا نحو كل انسان كاتب بالضرورة لا داما اي لاشي من الانسان
بالفعل العبرة في التسمية بالموجبة والسالبة بالجزء الاول المكان موجبا فالقضية موجبة او سالبة او كل
جنس في القضية الشرطية يقال مقدم تقدم في الذكر وانينهما يقال في الحال التلو والمقدم في
حكم فيها اي القضية بتعليق بسبه على تقدير سبب اخر فمتصلة هذا على لائق التبيين فانه في
الحكم في الشرطية بين المقدم والسالي واما ابل العربية فعدم الحكم في الشرطية في الجزاء فقط والشرطية في الجزاء
الحال او الطرف كذا في الحاشية المتصلة لزومية ان كان ذلك فيها بالعلاقة والمراد بالعلاقة شيء ليس

ينسحب المقدم التالي الى الطلب المقدم ان يكون التالي مصاحبا لكان في العلية والتضائف اما العلية فبما يكون المقدم
 على التتالي او بالعكس او بها معلولان لعلته واحدة اما التضائف فبما يكون المقدم والتالي كلاهما متضايفين
 نحو ان كان زيدا باع عمر كان عمر وابنه او اتفاقية الممكين كذا الحكم بعلاقة بل يمكن تحقق احد الطرفين بدون الآخر نحو
 ان كان نصاب الفضة موجودا فنصاب الذهب موجود او حكم في الشرطتين بتنافيهما اي بتنافي النسبتين
 هذا في المنفصلة الموجبة او عدمها اي عدم التنافي بين النسبتين هذا في المنفصلة السالبة فمنفصلة ما
 القضية منفصلة وهي حقيقة ان كان تنافي النسبتين او لا تنافيهما في الصدق والكذب معا كقولنا هذا
 اما ان يكون زوجا او فردا او منفصلة مانعة جمع ان كان التنافي او عدمه في الصدق فقط نحو هذا الشيء
 ان يكون حجرا او شجرة او مانعة خلو ان كان التنافي وعدمه في الكذب فقط نحو زيد اما ان يكون في البحر واما ان لا
 يفرق وقد يقال مانعة الجمع ما فيه التنافي وعدمه صدقا سواء كان في الكذب ايضا او لا ومانعة الخلو ما فيه التنافي
 وعدمه كذبا سواء كان في الصدق ايضا ام لا وهذا ان المعنيان اعم من المعنى الاول لهما ومن الحقيقة يحصل علم
 ان المقصود من العلوم المدونة انما هو التصديقات من حيث انها فائزاة الى مرتبة اليقين واما التقديرات فتأخر
 يبحث عنها بالعرض لكونها ذريعة الى حصول تلك التصديقات فالبحث عن الموصل اليها هو الاسم والمحصل اليها
 اما قياس او استقرار او تمثيل والاخير ان تفيد ان لظن لا القطع الا ناورا كما لا استقرار التام وهو يقيد القطع واما
 الاول فله اقسام واحدة فيها البرهان لان فادته القطع لانه يتألف من اليقنيات وصولها الاوليات والثانويات
 والتجربيات والحدسيات والمتواترات والفطريات واليقينية لا ينتج الا اليقين فهو المطلوب لاعلى والاعم حصول
 المقصود فلذلك اشار اليه وقال البرهان ان خلا عن ذكر لازمته وهو النتيجة او نقيضه اي نقيض اللازم
 ونقيض النتيجة والمرد بالنتيجة التي خلا البرهان عنها هي النتيجة بهتيمالا بما وثقتها فان النتيجة بما وثقتها لانه
 البرهان اقترانيا كان او متنا كيا فاقتران الى لا قتران حد وهو المطلوب فيه وهي الاصغر والكبر والواسط وكذا
 شتملا على اداة الاقتران الجمع وهي الواو والوصلته وهو تقسيم الى قسمين حتملي ان تألف من كحليات تصرفه
 شرطتي ان تألف من شرطيات تصرفه ومنها ومن كحليات ولا اي وان لم يحل البرهان عن ذكر لازمته
 ونقيضها بل يكون احدهما كورا بهتيمالا فاستثنائي لاشتماله على اداة الاستثناء وهي لكن ومبتدأ الخلوب
 الذي هو النتيجة في القياس الحتملي يقوله موضوع لانه وضع لان كل عليه شيء واصغر لكونه قل افرادا من
 لانه يخص من المحمول غالبا والاختصاص اقل افرادا من افراد المحمول فيكون صغرا وكونه اكثر اجزاء من الاكبر لانه

لما عرفت من ان صدق كل ليس وحده غشاً لكذب الاخرى بل مع استلزامه لصدق نقيضها انتهى بيان
 ان المتضادين وبما كل انسان حيوان ولا شيء من الحيوان بالانسان يستلزم صدق كل منها كذب الاخرى مع
 بينهما ليس تناقضاً فلا يكون التعريف مانعاً فلا بد من دخول نقيضه بالعكس في التعريف ليخرج المتضادين قائلين
 ان كان صدق كل يستلزم كذب الآخر لكن كذب كل لا يستلزم صدق الآخر فقال المصنف رحمه الله لا بد من نقض
 بالمتضادين على تقدير عدم عد بالعكس من جهة التعريف ايضا لان المراد بقولنا انهما صدقت كذبتا انهما ان صدقت
 كل واحد من نقيضتين وحده يستلزم كذب النقيض الاخرى والمتضادان ليس صدق كل واحد منهما وحده
 يستلزم لكذب الاخرى بل صدق احد المتضادين يستلزم لنقيضه كذا لا بما يستلزمان كذا بل
 الآخر فان قولنا مثلاً كل انسان حيوان لا يستلزم صدقه وحده كذب ضده وهو قولنا لا شيء من الحيوان
 بالانسان بل هو مع استلزامه لنقيضه الاخر وبما بعض الحيوان الانسان لكونه عكس كل انسان حيوان يستلزم
 كذب لا شيء من الحيوان بالانسان فعلى هذا الحاجة الى عد بالعكس من جهة التعريف بل هو خارج عنه وشارة الى
 تعريف آخر بعكس الاول هذا بيان اني اعاشية وفيه بحث ثم ان الطبيعية لعدم اعتبارها في اعموم بل نقل عن آبا
 من الحكماء الشخصية والحكاية كانت لازماً للجبرية فتركها المصنف وامتدى بذكر شرط التناقض الشخصية والحكاية
 فقال في شرطها الوحدات الثمانية الشايعة على الهيئة القوم وقد ظهر بالشاعر شعور تناقض
 شرط وان «وحدة موضوع وحمل ومكان» وحدة شرط وضافت جزو كل به قوة وفعل است واذ كان
 وروى المتأخرون الى وحدتين وحدة الموضوع ووحدة الحمل ورد بها الفارابي الى وحدة واحدة هي وحدة
 الشخصية الحكيمية قال العلامة صاحب المحاكمات وانما كانت مودودة الى تلك الوحدة لانه اذا اختلف شيء من
 الثمانية اختلفت نسبتة ضرورة ان نسبتا للحمل الى احد الامر من مغايرة لنسبة اخرى ونسبة احد الامر الى شيء
 مغايرة لنسبة الآخر وعلى هذا فتمت نسبتة اتحاد الكل وشرط التناقض في غيرها اي غير الشخصية
 المحكية ومعها اي مع الوحدات الثمانية المخالف كذا اي في الكلمة والجبرية لصدق الجبريين وكذا
 وان كان الموضوع اعم من بعض الحيوان الانسان لبعضه ليس بالانسان كل حيوان الانسان ولا شيء من الحيوان بالانسان
 والتم الف كيفاً اي في الاجاب والسلب لاجتماع الوحيين والسالبين في الصدق والكذب معاً
 في المحسوسة الغير المدركة ومنها شرط آخر هو المخالف بحسب الجهة لكن لا بحث لابل هذا الفرق متعلق بالوحدات
 ولا يستلزمون ميبان تناقضها ثم ان المخالف كينها اخذ في مطلق التناقض حتى اخذ بعض

فذكر ومنها انظر ادى والا لوجه بتفصيله في غير الحقيقة فتأمل فتنقيض الموجبة حال كونها
 كلية سالبة جزئية فنقيض قولنا كل انسان حيوان بعض الانسان ليس بحيوان وحال كون الموجبة
 عطف على قولنا سالبة كلية فنقيض بعض الحيوان انسان لا شئ من الحيوان بانسان وعكس القضية
 تبدل طرفيها اي طرفي القضية يجعل الموضوع محمول والمحمول موضوعا والتفسير بالطرفين شعرا الى عدم
 اختصاص الحملات بالعكس بل يجري في الشطرات ايضا لكنه قليل المجدى مع بقاء الصداق بمعنى ان
 الاول لو كان صادقا كان العكس ايضا صادقا بنا وعلى ان العكس للزم والاول مغزوم وصادق للزم وتليزم
 صدق الثاني وما كذب للزم فلا يتلزم كذب الثاني فلهذا لم يعتبر بقاء الكذب ككذب قولنا كل حيوان
 انسان صدق عكسه بعض الانسان حيوان وبقاء الكليف اي الايجاب ليس بحتى ان الاول لو كان حقا
 كان عكسه ايضا كاذبا وبالعكس ثم ان العكس كما يطلق على فترة يطلق على القضية الحاصلة بعد التبدل كما فعل
 فعكس الموجبتين اي الموجبة الكلية والجزئية موجبة جزئية قولنا كل انسان او بعضه حيوان
 قولنا بعض الحيوان انسان لا كلية يجوز عموم المحمول من الموضوع كما في المثال المزبور فلا يصدق في عكس كل حيوان
 انسان لاستحالة صدق الاخص كليا على الاعم وعكس السالبة الكلية مثلها اي سالبة كلية والافتراس
 سلب الشئ عن نفسه بانه ان قولنا لا شئ من الانسان كغيره كليس له قولنا لا شئ من كذا الانسان وهو صادق
 والاصدق نقضه لاستحالة ارتفاع النقيضين وهو بعض كذا الانسان فنقضية الاول ونجمل النقيض كذا
 صغرى الشكل الاول والاول كبراه كلية فنقول بعض كذا الانسان ولا شئ من الانسان كذا يخرج بعض كذا
 لا يخرج هذا بسلب شئ عن نفسه بل المحال انما لزم فنقيض العكس لان صورة القياس من شكل الاول
 يدعى الانتاج والكبرى مفروض اصدق فتدعى الصغرى نقض العكس فيكون بالاول استلزامه المحال بل هو
 مستلزم محال ولا عكس لخبرائها اي جزئية سالبة كلية وهي سالبة الجزئية لكون الموضوع اعم من
 المحمول قولنا بعض الحيوان ليس بالانسان كغيره صادق وهو بعض الانسان او كله ليس بحيوان لا تخالف سلب
 الاعم عن الاخص وعكس النقيض تبدل النقيض طرفيها اي طرفي القضية بان يجعل الموضوع محمول
 ونقيض المحمول موضوعا مع بقاء الحكم اي يصدق وكيف قولنا كل انسان حيوان عكس نقضه الى
 قولنا كل الحيوان لا انسان ثم ان هذا التعريف لعكس النقيض للبقاء واما المتأخرون فترنوه بانه جعل النقيض
 اخصا ولا وعين الاول ثانيا مع بقاء اصدق والمتأخرون في كيف كمن استعمل في علوم هو الاول على ما قرع

به سيد الشرف في حوشه على تقطبي و حكم السؤال في عكس النقيض كالموجبات اي حكم الموجبات في حكم
 المستقيم يعني كما ان عكس الموجبتين الكلانية والخبرية في العكس المستقيم موجبة خبرية كعكس السالبةين الكلانية والخبرية في عكس النقيض سالبة
 خبرية وبالعكس اي حكم الموجبات في عكس النقيض حكم لسؤاله في عكس المستقيم يعني كما ان عكس السالبة
 في المستوي كنفسها كذلك عكس الموجبة الكلانية في عكس النقيض كنفسها اي موجبة كلانية وكما ان السالبة الخبرية في المستوي
 لا تنعكس كذا الموجبة الخبرية عكس النقيض لا تنعكس البرهان البرهان فصل هيئة وقوع الوسط عند الحد
 تشكل اي الهيئة الحاصلة من وقوع الحد الاوسط عند الاصغر والاكبر بحيث يكون محمولا عليها او موضوعا لها
 او موضوعا لاعدادها ومحمولا على الاخرى بالعكس تسمى شكلا ومواربة فمما اي قياس هو اي الحد الاوسط محمول
 صغيرا اي صغيرا لقياس وموضوع كبريا اي هو الشكل الاول كونه على انظم الطبيعي وهو عبارة عن انتقال
 الذين من موضوع الى الحد الاوسط ومنه الى محموله ويلزم منه الانتقال من موضوع الى المحمول وهذا لا يوجد في
 غير الاول وكونه بين الانتاج اذا كبرى فيه دالة على ثبوت الحكم لجميع افراد الاوسط ومنها الاصغر فيكون الحكم
 ثابتا للاصغر ايضا ثبوتنا يتبين لا يتجلى الى بين وشرطه اي شرط انتاج الشكل الاول بحسب الكيفية وحين
 امر ان احدهما بحسب الكيفية ايجابها اي ايجاب الصغرى خبرية او كلانية والا لم يندرج الاصغر تحت الاوسط
 فلا يتعدى بحكم من الاوسط الى الاصغر فلا ينتج وثانيها بحسب الكمية كلية كبريا سالبة او موجبة او
 على كونها خبرية نحو زان يكون الاوسط المحكوم عليه بالاكبر غير الاصغر فلا يتعدى بحكم ايضا من الاوسط الى
 الاصغر وينتج بالشكل المحصولات الاربع وهي كلتيان والخبريتان هذا مختص بالشكل الاول شهد
 اعلم ان احتمال الضروب في كل من الاشكال ستة عشر وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع في الكبريات
 الاربع فشرط ايجاب الصغرى منقطع من ثمانية ضرب وهي الحاصلة من ضرب الصغريات السالبة في الكبريات
 الاربع وشرط كلانية الكبرى سقط اربعة ضرب اخرى وهي الحاصلة من ضرب الصغريات الموجبتين مع الكبريات
 الخبريتين فبقيت اربعة دالها اشار لمصنف وقال فموجبتا اي موجبتا الشكل الاول وهما الصغرى
 الموجبة الكلانية والخبرية مع موجبة كلانية كبراه ولم يقيد بهما لما تبين في الاشرط ينتجان موجبتا
 اي الموجبة الكلانية والخبرية والاول نحو كل سكر مزيل للعقل وكل مزيل للعقل ناقض الوضوء وكل سكر يان
 الوضوء هذا هو الضرب الاول والثاني نحو بعض التزوج حلال وكل حلال حرام فبعض الدجاج حرام هذا هو الضرب الثاني
 وموجبتاه مع سالبة كلانية عطف على مع موجبة ولو حذف لفظ مع كلفى يعني الصغريات الموجبتين

الكلمة والخبرية مع الكبرى سالبة الكلية متجانس سالبة كليهما أي سالبة الكلية والخبرية أما الأول فهو كل صلوحة
 حقيقة مشروطة بالطهارة ولا شيء من الشروط بالطهارة صلوحة اموات فلا شيء من الصلوة الحقيقية صلوحة
 اموات هذا هو الضرب الثاني وأما الثاني فهو بعض البالغ العاقل حيض لا شيء من الحيض يكلف بالصلوة
 في بعض البالغ العاقل ليس يكلف بالصلوة هذا هو الضرب الرابع وما هي القياس الذي هو
 أي الاوسط مجموع كليهما أي محمول الصغرى والكبرى كليهما فهو شكل الثاني وانما جعل ثانيا دون الثالث
 والرابع لاقترانها بالاول منها لانه مشترك بالاول في اشرف المقدسين وهو الصغرى والباقيان ليسا
 كذلك وانما صار الصغرى اشرفها لاشتمال على موضوع المطلوب ولا شيء في اشرفية من محمول الاوسط
 يطلب للموضوع ايحا بالاول شرطه أي شرط الشكل الثاني في الانتاج امران الاول بحسب حقيقة
 اختلافهما أي اختلاف الصغرى والكبرى كيفما هي في الايجاب بطلب بان لو كان الصغرى موجبة كانت
 الكبرى سالبة وبالعكس والامر الثاني بحسب الكلية ومكانة الكبرى أي الثاني اذ على تقدير اتفاقها في الكلف
 وكون كبراه خبرية يلزم للاختلاف الموجب للعقد وتفصيل في كتب الميزان ولا ينبغي هذا الشكل الا
 سالبة خبرية او كلية بل لست اقترانها بالثاني فنتج سالبة خبرية او كلية او كون احدهما سالبة خبرية
 والضروب الناتجة لهذا الشكل كالاول اربعة لاسقاط الشرط الاول ثمانية ضرب في حاصل
 من الصغرىين الموجبين مع الكبيرين كذلك والصغرىين السالبين مع الكبيرين كذلك لاسقاط الشرط
 اربعة ضرب اخرى ايضا وهي لخاصة من الصغرىين الموجبين مع الكبرى سالبة خبرية ومن الصغرىين
 مع الكبرى موجبة خبرية فثبت ضرب اربعة والى اشار بقوله كليتها واما الصغرى الموجبة الكلية
 سالبة الكلية وبالعكس فنتج سالبة كلية الاول محمول مسكفر بل يعقل ولا شيء من محمول بل يعقل فلا شيء
 من مسكفر محمول وهو ضرب الاول والثاني محمول من صلوحة الاموات مشروطة بالطهارة وكل صلوحة حقيقية
 مشروطة بالطهارة فلا شيء من صلوحة الاموات لصلوة حقيقية وهو ضرب الثاني وفختلفا في الكلية و
 الخبرية واما موجبة خبرية صغرى مع سالبة كلية كبرى وسالبة خبرية صغرى مع موجبة كلية كبرى فنتج سالبة خبرية
 الاول نحو بعض البالغ العاقل حيض ولا شيء من الحيض بالصلوة بحسب بعض البالغ العاقل ليس بحسب بعض البالغ
 الثالث الثاني بحسب اربعة قوائم ليس بفتح كل طائر لفتح فبعض اربعة قوائم ليس طائرا وهو ضرب الرابع
 وما هي القياس الذي هو أي الاوسط موضوع كليهما أي موضوع الصغرى والكبرى كليهما فهو شكل الثالث

جعل في المرتبة الثالثة لا شتر اكم بالاول في الكبرى وهي خمس المتقدتين لا شتر اكم على المأمول خمس
من المأمول لما عرفت وشروطه اي شرط انتاج هذا الشكل اعران ايضا اول حسب الكيفية وهو واجب
صغرة والا يلزم الاختلاف الموجب للعقم والثاني يجب الكمية كقوله احد لهما اي احد
المتقدتين من الصغرى والكبرى والا يوجب العقم ولا ينتج هذا الشكل الا جزئية موجبة
او سالبة ومومن خوام هذا الشكل لان الضرب الاول والرابع فيه اخص الضروب الباقية وبما ان
الاجزائية يجوز ان يكون لا صغرة من الكبرى فلا يصدق عليه الاكبر كقوله لا يصدق كقوله لا في الضرب الثاني
كل انسان حيوان وكل انسان ناطق وفي الضرب الرابع كل انسان حيوان ولا شيء من الانسان غير
وسمى لا يتجان الاجزئية متى لم ينتج بيان الضربان وهما اخص الاجزئية لم ينتج الباقى ايضا الاجزئية
لانها اعظم ندما حققه العلامة صاحب المحاكمات والضروب المنتجة لهذا الشكل ستة استقاط اشواط
الاول ضروب ثمانية وهي الحاصل من ضرب الصغرى بين السالبتين مع الكبريات لمحضوات لثالث
واستقاط لشرط الثاني ضربين وهما الحاصلان من الموجبة الجزئية الصغرى مع الكبرى من الجزئيتين
ضروب ستة اولى اليها بقوله فوجبتا كذا اي الصغرى الموجبة الكلية والجزئية مع موجبه كلية
كبرى وبالعكس اي الموجبة الكلية الصغرى مع الموجبة الجزئية الكبرى فتجان موجبة
جزئية فحصل الضروب الثلاثة الاول الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى ثلثا من كل سكر فحل
للعقل وكل سكر حرام فبعض فحل العقل حرام الثاني الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى الموجبة
الموجبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال وكل دجاج له ذك فبعض الحلال له ذك الثالث الصغرى
الموجبة الكلية والكبرى الموجبة الجزئية نحو كل حلال حرام وبعض الحلال دجاج فبعض الحرام دجاج
والا الضروب الثلاثة الباقية فما هي اليها بقوله وتوجبناه مع سالبة كلية او جزئية فتجان سالبة
جزئية لما تبين من عدم انتاج هذا الشكل الاجزئية فحدثت الضروب الثلاثة الباقية ايضا الا ان
الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى سالبة الكلية نحو كل سكر فحل العقل ولا شيء من السكر حلال فبعض
العقل ليس حلال الثاني اخرى الموجبة الجزئية مع الكبرى سالبة الكلية نحو بعض الدجاج حلال
ولا شيء من الدجاج بسكر فبعض الحلال ليس بسكر الثالث الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى سالبة
نحو كل حلال حرام وبعض الحلال ليس بدجاج فبعض الحرام ليس بدجاج هذا وعلم في قوله وموجبنا

سألبه احتمال بخروجه من صغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية لكن بشرط موكلتها احدنا منع
 بارادة في الاحتمال وعكس الشكل الاول يمكن بالاصح موضوعا لصغرى ومحمول الكبرى المنتجة
 بالشكل الرابع وانما يخرج في الفقه الاول في المقدمتين ليس من الطبع حتى سقط ابن سينا والفارابي عن
 الاعتبار وسأل ان المنتج بالذات ليس الا الاول وانما اثبت البواقي فانما استاجبا بالعرض بالرد الى الاول
 مما لا يعيبا بل لا ريب في ان استاج البواقي بالذات مثل الاول الا ان استاجبه من كونه على نظر الحقيقة
 وانما البواقي فيحتاج في التصديق بانتاجها الى البرهان والرد الى الاول فالرد اليه هو الذي علمنا
 بانتاجها الا انها غير متممة بالذات كما لو تم فسد شرطه اى شرط انتاجه كما وكيفيا احدا الامر من اما انتاجها
 اى ايجاب المقدمتين مع كونه صغرى كذا اى صغرى الشكل او اختلا فهما في الايجاب واجب مع كونه
 احدهما ولولا ذلك لزم اختلاف وهو يؤول الى عدم منتج هذا الشكل سوى اولى المحصولات الاربع وى
 الموجبة الكلية لنتج موجبة جزئية سالبة كلية وجزئية خضوب لثانته ثمانية سقط الامر الاول وهو كجاب
 المقدمتين مع كلية صغراه خضوب باسند وى الحاصلة من صغرى الموجبة الجزئية مع كبرى من الجزئين كلية و
 جزئية وصغرى من السالبتين مع اكبر من كك والامر الثاني هو ان قد افهمنا كيفيا مع كلية احدهما سقط خضوب
 الحاصلان من صغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الجزئية وبالعكس فثبت ثمانية خضوب واليهما اذن يقول
 موجبه الكلية صغرى معهما اى مع الكبرى للمحمولات الاربع منتج موجبه كليتها اى الموجبة الجزئية
 والكلية لما سلف من ان هذا الشكل منتج سوى الاولى الاربع ومنتج سالبتهما اى الجزئية مولودا لثانته
 قوله موجبه بالذات لكان خضوب كفى كما قال الشارح مخوفى ثم فقد حصل بهذا رتبة اقرب الاول لصغرى
 الموجبة الكلية مع الكبرى كك خول كل حرام منى من كل مسكر حرام فبعض المنهى عنه مسكر والثاني صغرى الموجبة الكلية
 مع الكبرى اى الموجبة الجزئية كك كل مسكر حرام منى من كل مسكر فبعض الحرام منى من كل مسكر والثالث صغرى الموجبة الكلية
 مع الكبرى السالبة الكلية كك كل مسكر حرام ولا تنى من الحلال مسكر فبعض الحرام ليس بحلال والرابع صغرى
 الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية كك كل مسكر حرام منى من كل مسكر فبعض الحرام ليس منى من كل مسكر
 ثم اعلم ان شارب حمد الله شكر الله سبحانه قد قرر قول اصنف در سالبتهما بالثانية وخضوب ان الموجبة الكلية مع سالبتهما
 الكلية منتج سالبتهما كلية فهو مظهر فان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية منتج الجزئية بعكس المقدمتين ليرجع الى الشكل
 الاول وبان الاصغر كجزان يكون اعم من منتج كلية كك كل انسان حيوان وشئ من الفرس بانسان منتج بعض

الجوانب ليس بغيره ولا يصح الكلية هي التي من الجوانب بغيره لما عرفت هذا على استنادي معلوم من كلامه فقال قد نتج لي ذلك من
 اعلم ان ضرور الاشكال الاربعة التي يتبادر الى ذهنك فيها ترتيب القوم لي راعيا فيه كلامي مقتضى ما عرفت ونتج التالى
 الكلية بقصرى مع اوليها اى اولى المصورات الرابع وبما الموجبة الكلية والخبرية سالبة كلية اى ان
 سالبة كلية والكبرى موجبة كلية نحو لا شئ من المسكر حلال وكل مسكر فلا شئ من الحلال مسكر او نتج خبرية
 سالبة اى ان كان اصغرى سالبة كلية والكبرى موجبة خبرية بدليل ان النتيجة قابلة لاختلاف مقدمين نحو لا شئ من الحلال
 مسكر وبعض الطائر حلال فبعض المسكر ليس بطائر فحصل ضربان اخران من الثانية والثالث الى اثنين باقيين منها
 لكن يتبع بالثانية اى الموجبة خبرية والسالبة خبرية مع خلافهما اى خلاف الخبريين خلافا كلية اى
 كما وكيفا بخلاف الموجبة الخبرية السالبة الكلية وخلاف السالبة الخبرية الموجبة الكلية حاصلة اى ان النتيجة في
 الكلية مع احوالى المصورات سالبة خبرية كذلك النتيجة للموجبة خبرية اصغرى مع خلافها السالبة الكلية الكبرى
 للسالبة الخبرية الصغرى مع خلافها الموجبة الكلية الكبرى سالبة خبرية ثم ان ضرور
 الثانية نتج ذكرها المصنف الشكل الرابع وقعت في كثير من زمر الميراث والاكثير من الاء اهل الجاهلي في تحصره
 العلامة في تهذيبه فاقترعوا على خمسة واما الشارحة الزائدة فقد قبل انها من تخرجات ابي الحسن الابرار
 يعتبر المتقدمون لعدم انها جها في القياس الشرطى فصل القياس الاستثنائي هو الذى يترك
 فيه نتيجة بينهما او يقيضها لك اما متصل ان حكم فيه ثبوت نسبة على تقدير اخرى او نفيها عنه فيلزم
 استثناء مقدمة تالية اى نتج استثناء من مقدمه عين التالى دون لعكس لان المقدم ملزم
 والتالى لازم وتحقق الملزوم يستلزم تحقق اللازم دون لعكس نحو كلما زالت الشمس فوقت الظهر موجود لكن
 الشمس زائلة ينتج فوقت الظهر موجود والقرعة اى اكثر احتمال ما يستثنى فيعين المقدم بان الشرطية لوضعها
 تعليق الوجود بالوجود ويلزم استثناء لقبضه اى نقض المقدم دون لعكس لما عرفت من ان التالى
 لازم ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم دون لعكس ضرورة احتمال وجود الملزوم بدون اللازم
 اصل اللازم نحو لو كان المسحور بلا فهو حلال لكنه ليس حلال ينتج فليس باهل والقرعة اى اكثر احتمال
 ما يستثنى فيقيض التالى بل هو لوضعها التعليق بعدم بالعدم واما منفصل ان حكم فيه ثبوت فى استثنى اولا
 ثانيا ويلزمه اى منفصل الثاني اما اثباتا او نفيما معا اى كانت منفصلة حقيقة من اثبات
 كل اى من اثبات كل واحد من الخبرين اى خبر كان ينتج نقض الخبر الاخر لا تنافي اجمع نحو لا شئ

اما ان يكون علما او حراما لكنه حلال فينجح فليس حراما ولكنه حرام فينجح فليس حراما
 اي من قبض كل واحد من الجزئين عينه اي عين الجزاء لا اعتبار بالارتفاع بينهما ثم ان
 حرام لكنه ليس حلال فينجح فهو حرام ولكنه ليس حرام فينجح فهو حلال او يكون المنافاة في المنفصلة اشتباها
 في الصدق فقط اذا كانت المنفصلة بالذات اي فينجح من اثبات كل واحد من الجزئين
 اي جزء كان يقبض الجزء الآخر لا اعتبار بالجمع بينهما نحو هذا الشيء المندوب مكره وكذا مندوب ينجح فليس حراما
 ولكنه مكره وينجح فليس مندوب ولا ينجح من قبض كل واحد من الجزئين عين الجزء الآخر لا اعتبار بالارتفاع بينهما
 ان يتر في المثال المزبور في الشيء المندوب ولا مكره بل واجب او يكون المنافاة بين المنفصلة نصيا اي في
 الكذب فقط اذا كانت المنفصلة بالذات الخلو فالأخبر ان اي ينجح من قبض كل واحد من جزئيهما على الجمع
 ان خرايا منافع الارتفاع بين الجزئين بخدمة البعض اياهما او زائدة عليهما كمن ايسر ثلثه ايام ينجح
 خراطة عليهما كمن ايسر ايامه عليها ينجح ثلثه ايام ولا ينجح من اثبات كل من الجزئين يقبض الجزء الآخر
 لا يمكن اجتماعهما كما تقول في المثال المضروب مدة البعض ثلثه ايام وزائدة عليها ووجد القياس الاقرار في
 الى القياس الاستثنائي جعل الوسط في الاقرار الى لزوما بان تقول في هذا مسكر وكل مسكر حرام كذا
 كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فيكون حراما اذا كان ركوا الاقرار الى الاستثنائي حصل فاما اذا تردد
 الى الاستثنائي المنفصل فبان بتذكر في الوسط مع الوسط بان تقول في هذا حلال وكل حلال ليس حراما
 هكذا في الشيء اما حلال او حرام لكنه حلال فليس حراما فقد ذكرت مع الوسط الذي هو حلال منافيه وهو الحرام
 وبالعكس اي يرد الاستثنائي الى الاقرار الى فان كان متصلا فاجعل المندوب وسطا والاستثنائي منفردا
 ولقضية متصلة كبرى تقول في المثال المضروب كذا كان هذا مسكرا كان حراما لكنه مسكر فهو حرام كذا كان مسكرا
 وكل مسكر حرام فمندوب حرام وان كان منفصلا فردد اوله الى المتصلة ثم اعمل ما علمت فيها فتوكل في الشيء اما حلال
 حرام لكنه حلال استثنائي منفصل فردد الى المتصلة وهي كذا كان هذا شيء حلالا فليس حراما فاحلها الاخر انما
 هكذا في الشيء حلال وكل حلال ليس حراما المطلوب المثال في السباوي القولية المتصلة لصلها
 او لغواها او عوض اللام المحذوفة وجمعها في مثل برة وبري او شق من يقي بالكسر ذالج بدواصلها لوزة
 كغرفة تجمع على لغات لفظ وضع لمعنى سوا اكان لفظا مفردا او مركبا واما كان الوضع شخصيا او لوعيا
 المراد بالوضع شخصي هو تعيين اللفظ الخاص للمعنى المعنى الخاص كوضع لفظ زيد لزيد وبالتو في هو غير المعنى

في جانب اللفظ وهو تعيين الواضع ان كل لفظ يكون بهذا الوزن فهو يدل على معنى مخصوص مثل ان بعثت ان
 لفظ على وزن فاعل فهو بمعنى من قام بالفعل فخرج لقوله وضع بمعنى حروف الجوارح وضوء لغرض المركب
 لا لغرض المعنى وطريقها اي طريق معرفة اللغز من انقل امر ان احد ما توامر وهو خبر جماعة يقيد بنفسه
 كما يجي ويعرف بالالفاظ التي حصل لنا انقل بالتفاق اهل اللغة يضعها للمعاني ولا مجال لشك فيها
 الماء والنار والحجر والبرد والسماء والارض والسواد والبياض نحو ما من الالفاظ الدائرة على سنة القوم و
 تشاك لبعض بوقوع الخلاف في بعض الالفاظ مع دورانها على السنة وقوله من اكثر ما دورا نالها سنة
 قد وقع خلاف فيه ابو عربي ام سرمانى ام مشتق ام جامد وما مشتق من دله او من لاه ولما وضع للذات او
 بعض المعاني واذا كان حال لفظ انك فاعلمك بغيره من الالفاظ فكيف يحصل لنا انقطع بانها موحدة
 لهذا المعنى دون ذلك من شبه السوفسطائية القادحة في المحسوسات لا يتحقق الجواب فان العلم الضروري
 حاصل بانها خلفا عن سلف يستعمل في هذه المعاني فلا ثم ان ليس المراد ان ينقل مستقل بمعرفته اللغة ولا
 فيها للعقل مطلقا حتى يرد ان الثابت بالتواتر دخول الاستثناء على الجمع المحلى بالآم وبالاحاد وان الاستثناء لا
 بالولاه لدخل في المستثنى منه فيطى بذا ان الامر ان يستعمل العقل ان الجمع المحلى بالآم يقيد لعموم العقل
 ايضا دخل في نقل ضرورة ان صدق الخبر لا بد له من عقل والامر الثاني من طريق معرفة اللغة احاد
 يقيد النطق وقيل تشاك ويعرف به الالفاظ اثير المشهورة لمحتاجه في معرفة معانيها الى كتب اللغة كالتخل
 والخجل للمحطب الياس من المعاني العربية المروية عن الادباء كالتخليل الامسى ولا تثبت اى اللغة قياسا
 بان يؤخذ من اللفظ معنى يناسب المقام و علم انه قد وقع النزاع بين الأصوليين في لفظ لم ثبت معناه فقل
 بان استقراره في ثبوت معناه بالقياس قول لا بل بها واما ما ثبت عمومها بالنقل كالرجل فصيح اطلاقه على من ثبت
 الرجولية و ان لم يطلق عليه اهل اللغة او بالاستقرار اكره الفاعل فرفع اى فاعل كان واسكان لم يرفع اهل اللغة
 لا نزاع فيها والدور ان منقلب جواب عن احتجاج القائلين بثبوت اللغة بالقياس تقرير احتجاجهم
 اللفظ او اوارت معنى وجوابه عما فيدل على ان المعبر في التسمية بها المعنى كالتخليل يطلق على السكر
 بانه متى وجد السكر في عصير العنب يسمى العنبر متى لم يوجد السكر فيه يسمى خلا فكذا يدل على ان العنبر
 سواء نقل العنبر ام لا وشك في باقى الالفاظ وتقرير الجواب بان وليكم منقلب عليكم لان اطلاق العنبر على السكر
 دوله مع غيره مع المحل وهذا العنبر العنبري مثلا فسمى وجب المجموع المركب الذي هو العنبر العنبري والسكر يطلق عليه

وتنفي وجوب السكر بكون المحل لا يمتونه فمر الان لمكر جزاء على تسمية اخرى وتحقيق جزاء العلة لا يتلوه تحقيق معلوم
 فقيا سكم لطل بيايكم ولو منع المخصص من ان يسميه مع المحل لعدة منعنا وادبنا مع مكر لعدة فاما جوابكم فهو
 جوابنا في التصديح بالجواب الاخر والقول باووية من هذه المعارضة كما يظهر من اشار السند في محال حاجته
 اليه فتأمل والوضع اي وضع اللفظ للنقيضين وكذا يفتد من يمنع المناسبة الذاتية بين اللفظ
 والمعاني والالزام الاختلاف في الذات عاصلا دفع دخل معتر رفرره ان عباد بن سليمان يفتد على اول
 التفسير وجاؤه من المختارة قالوا ان الالفاظ تدل على معانيها بسبب مناسبة ذاتية بينهما الا يكون
 نسبة الالفاظ الى المعاني كلها مساوية فوضع اللفظ للمعنى دون معنى آخر تخصيصا بالاختصاص وتقرر دفعه ان
 بعض الالفاظ موضوع للنقيضين معا كما تقرر لبعض الظهور والبعض للشد من معا كما يجوز للسواد ولغيرها
 فلو كان بينهما وبين المعاني مناسبة ذاتية لزم الاختلاف في مقتضى الذات ثم العلم ان مقتضى الذات على نحو ما جاز ان يكون
 لازما ضروريا للذات كالتزوية للاربع وهو لا يختلف عن الذات ولا يختلف عنها وثانها لا يكون
 لازما ضروريا للذات بل يكون بحيث يخلى الذات طبيعة بوجد ذلك فيه كالبروية للواء وهو يختلف عن الذات
 لكن لا يختلف عنها وفيما نحن فيه الكفار بالاختلاف اولي وثيق وضع اللفظ للنقيضين ينسب المناسبة الذاتية
 بين الالفاظ والمعاني والالزام الاختلاف لا يختلف في الذات كذا قيل وما نجت في هذا شارح السند في
 محل حيث فتأمل واردة الواضع مختص هذا جواب عن قولهم لو لم يكن بين الالفاظ المعاني
 مناسبة ذاتية لكان وضع لفظ للمعنى دون معنى تخصيصا بالاختصاص وتقرر الجواب ان المختص فيما
 نحن فيه ارادة الواضع من اللفظ هذا المختص دون ذلك فلا تخصيصا بالاختصاص وهو اي وضع اللفظ
 اما الله سبحانه بديل قوله وعلم آدم الاسماء كلها ان لا يتلوه بتعليم الله سبحانه اوم الاما
 فيكون هو تعلم واضع الالفاظ وبديل قوله تعالى من آياته خلق السموات والارض واختلاف السموات
 او ليس المراد بالسنة هو الجارية المخصوصة او ليس فيها كثير اختلاف وبداية الوضع حتى تكون آية من آيات
 بل المراد بالاسنة هو اللغات المختلفة من قبل طلاق سبب على سبب اجمع عليه لغسون مثل هذا شائع في
 كلامهم في لسان فلان فصيح وفهم لسانك وسان فصحة وغير ذلك فالظاهر من خلق اختلاف اللغات هو ان
 فيكون هو تعلم واضع الالفاظ البشر بديل قوله تعالى وما ارسلنا من رسل الا بالسان فله
 تدل على تقدم لسان القوم على الارسال فيكون الواضع هو القوم ولا يكون تعليم من الله وذلك لا يتصور

هذا الجواب

الا بالارسل تكون الارسل مقديا على لسان التجوم فيلزم الدوراء ومنه هم الضروري من الالهام
 بان علمنا اياتهم من الباقى منها بعض علمنا الله نعم الضروري من اللغات واخرها الباقى منها
 والاراد بالقدرة الضروري القدرة الذي يخلق اليه في معرفت الاصطلاح بان هذا ضروري
 لذلك والاى وان لم يكن القدرة الضروري منه نعم بل الكل متا بان تعرفه بالاصطلاح دار التسلسل
 وتقرر بما ان معرفة الاصطلاح موقوفة على معرفة القدرة الضروري والمفروض ان لكل انما تعرف
 بالاصطلاح معرفة القدرة الضروري اما موقوفة على ذلك الاصطلاح الموقوف فيلزم الدوراء على
 اصطلاح آخر فليتم ان يتسلسل ولا قطع في شئ منها اى من الاقوال المنقولة في وضع
 اللغات تجوز الالهام الوضع با جواب عن الدليل الاول للاشعري وهو قوله نعم وعلم آدم
 الاسماء كلها وتقرره انه يجوز ان يكون علم بعض المسميات من قوله نعم حكايه عن داود وعلمناه صنفه ليس
 اى اسمنا كيفية علمه فمضى قوله نعم وعلم آدم الاسماء العلم آدم طريق وضع الاسماء لعلمها في الوضع
 ليس هو الله نعم بل البشر وهذا الاحتمال وان كان مرجوحا الا انه كاف في عدم بقاء القطع بشيوع
 اذا جاز الاحتمال بطل الاستدلال واردة الحقائق باجبر عطف على الالهام الوضع جواب ثان
 للدليل الاشعري تقريره انه يجوز ان يراد بالاسماء في قوله نعم حقائق الاسماء مجتزأ المضاف فالمعنى
 علم آدم حقائق الاسماء وهي المسميات اريد بالاسماء نفس حقائق المسميات بدليل قوله نعم فيما بعد
 عرفهم على الملائكة فان ضمير الجمع في عرضهم يستعمل في ذوي العقول فلا يرجع الى الاسماء فلا بد بآية
 المسميات منها قائل والتوقيف على سابق باجبر عطف على ما قبله جواب ثالث للدليل الاشعري تقريره
 انه يجوز ان يكون علم بعضه وقف واطلع فالمعنى ان الله علم ما وقف واطلع آدم على نعمه من كان بقاء على
 آدم مع الواقع ليس هو الله نعم بل من كان سابقا على آدم من التناسل على ما ذكر ان التناسل كان
 الارض فانه والفساد يهلكوا الدنيا ثم بعد ذلك غيرهم الله والكلهم وبعده خلق آدم والى
 اشار نعم بقوله الى جبال في الارض خليفة فقالت الملائكة ان يجعل فيها من نفسه فيها ويسفك الدنيا
 اشارته الى ما فعله التناسل قائل والا فقل امر على وضع اللغات جواب عن الدليل الثاني للاشعري
 ومثوله نعم اختلاف المسميات وتقريره انه يجوز ان يكون معنى مختلفا للمسميات اقدار الله نعم الله على جميع اللغات
 المختلفة فيكون تمام الآية كذا ومن اياته خلق السموات والارض والاقطار على اختلاف المسميات ليس الوضع

هو الله على البشر وهو الله مقدر لا يقدر ما يقدر من الخلق فاعلم ان الله على تقديره يكون البشر و يضع اللغات و النحان
 باقدارة نعم يمكن ان توجهم بانه نحن نتقنون في فهم ما يكون الا اننا نرى آياته على ما نرى على ما نرى لان
 الآيات لا يكون البشر فيها مجال الشك بل بالبرهان على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى
 البشر كان اولي القوم للارواح و الخلق و الله تعالى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى
 مع كون جارية الكلام و الحقيقة فيهم واحدة فهو بد من آيات ما مجال البشر ان يعرف حقيقة نفسه ما فيه تعليم آيات
 جواب عن الدليل الثالث للبشرية و هو ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى على ما نرى
 القوم على الرسول الذي له قوم فيجوز تقدم الرسول الذي ليس له قوم على اللغات و هو آدم ما كان له قوم فعمل
 الله سبحانه اللغات لا و هم علم آدم غيره حتى وصلت الى اقوم فصارت الواضع هو الله تعالى لا البشر و الله و الله تعالى
 لان لسان القوم مقدم على الرسول الذي له قوم لا على الذي لا قوم له فتقدم على لسان اقوم لا على
 الدور و انما يوجب لتقدم من له قوم على لسانه و التعريف كما في الاطفال جواب عن الدليل الرابع
 للاستناد الى الحق و هو انه ضروري و من الباقى تقريره انه يجوز ان اعرف القدر الضرورى بالبرهان
 و القرآن كما في تعليم الاطفال و منه يعرف الاصطلاح و لا بد من تسلسل اقل و منها يعرف القدر الضرورى
 ايضا بالاصطلاح و ليس كذلك اذا عرفت هذا فاعلم ان البحث في وضع الالفاظ ليس فيه كثير يتقارب فيها نحن في
 ولهذا نتحى عنه المحققون من متأخري الأصوليين فصل دالة اللفظ الواضع على تمام معناه الا ان
 مطابقا كالاتان على الحيوان الناطق ثم ان المطابقة مأخوذة من قولهم مطابق لنحل بالحل و لما كان
 مطابقا لفظا سمي مطابقا و دلالة اللفظ على جزائه اى جزء الحى الضمنى تضمن كدلالة الانسان على
 الحيوان او الناطق في ضمن المجهول و لهذا قيد بالتضمنى فان تضمن دلالة على الخمر في ضمن الكل و بسبب وجه تسميته
 بالتضمن و دلالة اللفظ على خارجة اى خارج المعنى المخرج له اللازم لذلك المعنى و لو كان اللازم
 عرفا كما يجوز للحاقه فهو دلالة التزامه انما تنحى به دلالة اللفظ على الخارج اللازم ثم اعلم ان اللازم العقلى هو غنى
 انفكاك اللازم عن اللازم بل يكون بحيث متى حصل اللازم فى العقل حصل لازما ايضا ضرورة كالبصر بالنسبة
 المعنى اذ هو عدم البصر و اللازم يعرفه هو الاتصال اللازم و اتصاله مع اللازم بحيث ينتقل الذين من اللازم
 الى اللازم لا معنى لانتفاء الانفكاك و الاول هو اجتناب اهل الميزان و الثاني عند اهل العربية و اعتبر المصنف رحمه الله
 منها ليسل دلالة الالفاظ على معانيها المجازية ايضا معلومة عدم كونها من المطابقة و تضمن عدم لزومها

المجازية للموضوع له الزوايا وشيا وبعض الاعلام في هذا المقام كلام اولاً في الخاتمة الاطالة لاورد وانه بالتام ثم اللفظ
ان قصد مجزئته اى خبر اللفظ الدلالة على خبره معنى فمركب تام او ناقص خبراً او ثباتاً او غيرهما
او غيره والاى وان لم يقصد خبره الدلالة على خبره معنى مفردة والمراد بالخبر اللفظ المرتب عليه وان غلب
بهية والى على نسبة اللفظ على معنى فيكون مركباً لان البهية ليست لفظاً مرتباً به على مذاق اهل الميزان واما
اهل العربية فالمفرد عندهم الكلمة الواحدة والمركب مجزئاً فمثل عبد الله وعلي بن ابي طالب والعلية مركب عند
اهل العربية ومفرد عند اهل الصناعة مثل ضرب وضرب بالعكس وانما قدم المركب على المفرد لعدديته مفهومه ووجوبه
مفهومه والوجود اخر من اقسامه فان مستقل معنى المفرد بان لا يحتاج في الدلالة على معناه الى ضم ضميمة ولعل
يدل بهية تصرفية على زمان فاسم والمراد بها البهية الحاصلة للحروف باعتبار تقدّمها
وتأخيرها وحركاتها وسكناتها بشرط تخفّفها في مادة موجودة متصرفية فيها السلاير والنقص بنحو جسيق وحجر
وتلك البهية تسمى صورة الكلمة والحروف تسمى ماؤها فخلال الاسم نحو الزمان والاس فان والتمها على الناحية
لا بهية على ما هو تماماً او على زمان بهية ففعل والاى وان لم يستقل المعنى بل يحتاج في اللغة
الى ضم ضميمة فحرف وان اتحد معناه اى معنى المفرد من حيث انه واحد مساوياً صدق في
التركيب اى افراد ذلك المعنى اى حال كون ذلك المعنى صادقاً على افراد بالسموية سواء كانت الافراد
خارجية كالانسان او بهية كالشمس فان افرادها موجودة في الذهن دون الخارج فتواطى من بين
والتوافق واخر هذا الكلي متوافقة في صدقه عليها ثم اعلم ان المراد باتحاد المعنى كما فسرناه وان يكون هذا
من حيث انه واحد فكون اسم الجنس المتواطى مشتركاً لا يقتضي في اتحاد المعنى لانه متواطى من حيث
معناه واحد واتحاد مشتركاً او مشتركاً بالنظر الى المعاني الاخر يجوز كون اللفظ الواحد متواطياً باعتبار معنى
مشتركاً باعتبار معنى آخر مشتركاً باعتبار هذين المعنيين فالفرق انما هو باعتبار البهية وهى معتبرة في
تقسيم الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات وكذا في تعريفاتها وكثيراً ما يحذف البهية من اللفظ لاختلاف
نصوصها عن تعليل الحكم بالصدق اشعر بالبهية كما صرح به التنقيح الى في التلويح على ما نقل عنه وان
معناه متفقاً وصادقاً في الاولية والاطورية مثلاً بان يكون صدق ذلك المعنى على فرد الاول واولى من
صدق على فرد اخر كما لو جوب بالنسبة الى الواجب ولكن فهو مشترك لتلك الناطق فيه بل هو متواطى او
مشترك لانه اذا نظر الى جهة اتحاد المعنى فتبين انه متواطى واذا نظر الى جهة اختلافه فبين ان
مشترك ثم اعلم

ان علم هذا التقسيم المفعول المطلق حتى يرد ان العلم بالحرف لو كان مضافا واحدا فلا بد ان يستبان العلم
 والمشتك الى المشتك مع انهما لهما القسامة بالكلية والمخرجة لا يكونان كالمشتك به السيد في القسامة على مشتك
 الشخصية ويرد ايضا ان التقسيم ليس مختصا بالاسم بل يخرى في جميعه ايضا فخصه بتدريجها بل مختص وان كثر
 معناه فمشتك له لا مشتركة بين افراده ان وضع اللفظ لكل من المعاني المستعملة فيه ابتداءا او كالمشتك
 موضوع للذهب والركبة والشمس والباصرة وغيره اما اذا ابتداءا او لا اي وان لم يوضع لكل واحد من المعاني
 ابتداءا او لم يوضع لكل كفا في الحقيقة والمجاز لوضع لكل لكن لا ابتداءا كفا في المنقول ثم علم المستور ان في
 المنقول وضعه صرح بكثير من الاعلام وقد شجر كل واحد منهم الى ان الوضع في المنقول هو النقل واستمر ولذا قيل
 المجازات المستعملة من قبل احقاق وهذا يظهر ان الاختلاف الواقع في وضع اللفظ انما هو في اللفظ
 لا ابتداءية وظاهر كلام المصنف هو انه لا وضع في المنقول وانما تضمنه في اللفظ في قوله ان وضع كل لفظ
 المستور فمقول ان اشعر في المعنى الثاني والنقل من مناسبتين المنقول والمنقول اليه والآخر نقل والا اي
 ان لم يشتر في الثاني حقيقة بالنسبة الى المعنى الاول ومجانس بالنسبة الى المعنى الثاني كلاس بالنسبة الى
 الحيوان المنقوس حقيقة وبالنسبة الى الرجل الشجاع مجاز ثم ان حقيقة والمجاز انما يوجد ان بعد الاحتمال واللفظ الذي
 وضع ولم يستعمل حقيقة ولا مجاز لكن مثل هذا ما ذكر حتى قيل ليدوم وجوده في اللغة ولذا لم يستعرض المصنف
 ان كثر اي اللفظ والمعنى مما يقتضيه سواء كان المعنى متصلا كالذات والحقيقة او منفصلة كالصفة
 او كثر لفظا فقط دون المعنى فمما ذكره في كذا في فصل اللفظ باعتبار دلالاته على المعنى
 ان لم يحتمل بالنظر الى اللغة التي وقع الخطاب بها يجوز ان اللفظ لفظا باعتبار اللغة وغير نفس باعتبار
 اخرى غير ما يشهر منه لغة كسب متفاهم يعرف كوما في السموات وما في الارض فقول لغة فيه لقوله لم يحتمل
 يجوز ان يكون فيه الفعلين معا اما جله فيه لاخير اعني يفهم دون الاول فلا قيام الاحتمال العقلي في كثر اللفظ
 كما صرح به في الحاشية فنقص اي يتركه النص بانه الظهور لغة وهي اللفظ الدال على معناه به لظهور معناه
 والا اي وان حمل غير الفهم منه لغة فالترجيح اي الاحتمال الرابع من المفهومين المراد من اللفظ لغة
 والموجود منها يتركه ما اول كفا في قوله لفظا وسجوا برؤسكم واربكم فان حمل المسح على المتعاطفين على حقيقة
 حمل الوارد على الارجل على غسل الخفيف المشابه للمسح كما قاله صاحب الكشاف ما اول وكذا عطف الارجل في
 قرأتين الخبر والنصب على الوجه المرجح في الجوار وفتح قولنا ضربت زيدا وعمر او كرمت غلاما وبكر اباؤا

ان كبر اسفروب لا كرم كما في الحاشية قد فصل المصنف رحمه الله في ثلث الاربعين من ثلثه قليلا الى المساء
 بين المعنيين بان يدل اللفظ على كلا المعنيين بالتسوية من غير ترجيح احد على الآخر ليقول له تجل لا مجال له في تعيين
 المراد عند الاطلاق كالقرء فانه موضوع للظهور ويحذف كليهما لا يستعين المراد عند الملاقاة بالمتبصر واللفظ المشترك بين
 المفهومين الاولين وهما التصريح الظاهر اي يتقنع المعنى وراجع الدلالة ليقول له محكم وهو محسب للمالين و
 اللفظ المشترك بين المفهومين الاجنبيين هما المثل وارجل اي غير متقنع الدلالة وغير راجع الدلالة ليقول له متشابه
 وهو محسب للآخرين وان دل اللفظ على الطلب اي طلب الفعل من غيره حال كون الطلب صادرا من
 مستعمل رتبة فاعلم كقول السيد عبده استغنى ثمرته من الماء وان دل اللفظ على طلب فعل من مساو
 رتبة فالتماس كقول فرعون ايمان يا ايمان ابن لي صرحا وان دل على طلب صادرا من مساف
 رتبة فاستئصال ان كان المخاطب غير الله تعالى ودعا ان كان يتقاسم لاقوله من قبل عبده ابناء هذا
 المستقيم **فصل اللفظ المشترك واقع في اللغة قد اختلف في المشترك احواله شرذمة قليلة وخفيف**
 واكثره راسط آخر فاختلغا في وقوعه وى مبره الحق الوقوع وهو مختار المصنف رحمه الله واجتج عليه ليقول له ثبوت العبد بانه
 موضوع للذات والباصرة والشمس وغيرهما بوضع علمية من دون ترجيح احد المعاني على الآخر بان وضع لشيء ثم شتر
 في الثاني حتى يكون منقولا او مرجحا ولا حقيقة ايضا في احد المعاني ومجاز في الآخر لان المجاز لا يكون موضوعا له بل
 يعرف بالقرآن لا متواطاة موضوع لغنى عام شامل لجميع افراد واهل ليس لك لوضع على حدة والقول بغير
 لمعنى نقله الى الثاني ثم خفي ذلك مما لا يعاب لان مثل هذا الخفاء مع مباينة اهل اللغة في الاستقصاء مستبعد جدا
 وامثالها اي مثال العين نحو القرء المحيض والظهور واجون للسواد والبياض لا يخلو الاكثر اي اكثر
 المعاني عن الاسم لو لا اي الاشتراك حاصله ان القائلين بوجوب الاشتراك يحبون المعاني
 غير تناسبية ولا انفاظا ثمانية لتركيبها من المتشابه فلا يلفظ واحد معان متعددة والاقبي اكثر المعاني
 خاليا عن الاسماء فيفوت البعض من الوضع هو الاضافة والاختفاد فرة المصنف رحمه الله الدليل وقال
 ليس دليل وقوع الاشتراك انه لو لا ذلك لخل اكثر المعاني عن الاسم ووجه الرد وجه منها انه لو اراد بوجه
 المعاني لا تناسبي المعاني للتماثل والاختلاف فمنوع والاشتراك انما يكون فيها وان اريد بالتناسبي اطلاق
 مطلقا متماثا كانت او خالفة فسمي لكن بطلان خلو المعاني عن الاسم ممنوع لمعولوية خلو اكثر المعاني
 كاشحاص الفرس والجار مثالا عن الاسماء ومنها انه يتم المقصود على تقدير التناسبي المعاني بدون الاشتراك ايضا

يجوز وضع اللفظ واحداً لكثير من المعاني بدون الاشتراك كما في الوضع العام والموضوع الخاص كاسماء المشايخ
 ومنها عدم تسليمنا في الالفاظ والكلمات مركبة من الحروف في المعاني كجواز تكرار الحروف وادخال غير متساوية في
 معناها ان الالفاظ متساوية في المعاني غير متساوية في الالفاظ كاشتراك اللفظ في المعاني التي هي
 عدم الاشتراك وهو خلاف اكثر المعاني عن الاسماء واللام على تقدير الاشتراك ايضا اذا الالفاظ المتساوية في المعاني
 المعاني في غير المتساوية وان كان اللفظ معان متعددة فلا محالة يبقى اكثر المعاني في الالفاظ المتساوية
 كما كان قبل الاشتراك كذا ابعاد في الفائدة في الالفاظ ان يقرر بوضع بعض الالفاظ لمعاني غير متساوية
 فحش من ذلك واشتراك الوجود بين الحادث والقديم بالجر على قرينة الاشتراك
 انهم اجمعوا على وقوع الاشتراك بان الوجود مشترك بين الحادث والقديم بل لم يكن الاشتراك كمال الوجود
 بينهما متواطئاً اي موضوعاً للمفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم لمعاني متساوية عليهما والاشتراك
 معاً ومكذا ليس اطلاق الوجود على احدهما حقيقة والآخرة مجازاً لعدم الاحتياج الى التقرين في
 عليهما والمجاز لا يابى له منها فلا محالة يكون متواطئاً في مفهوم واحد مشترك بين الحادث والقديم بل لم يكن
 للمفهوم الواحد واجباً وممكناً في محال المستلزم للمحال محال ايها فلو كان الوجود متواطئاً في محال فلا بد من
 اشتراكهما وهو المطلوب فحق المصنف رحمه الله الدليل بانه ليس وقوع الاشتراك بسبب اشتراك الوجود بين
 الحادث والقديم ووجه النفي ان اللازم من الدليل هو كون المفهوم الواحد واجباً وممكناً في محال
 يجوز كونه واجباً للنظر الى موضوعات وكما نظر الى موضوعات آخر كالعالم لا ينظر فيهما بالنظر الى الواجب
 واجبان في النظر الى الممكن فكلان مع كونهما موضوعين لمفهوم واحد مشترك فكذا كالموجود ايضا فلم
 يثبت الاشتراك باشتراك ولا اختلال في معنى الاشتراك مع وجود القرينة والاجمال
 قد يقصد من اللفظ حاصل الجواب عن احتجاج النفاة بوقوع الاشتراك تقريره انه لو كان الاشتراك
 لاقتل الغرض من الوضع وهو الالفادة والاستفاد فانهما لا يميلان عند اطلاق مشترك فان معناه
 غير معين عند المتخاطب والقرائن في حيز النفاة فاجاب عنه بان اسم اختلال الغرض من الوضع وعدم حصول
 المراد مع الاشتراك فانما لغرض المراد بالقرائن تفصيلاً ولو سلمنا ان المراد لا يعرف بالتفصيل فتدبر
 الاجمال ايضا مقصودا كما في اسماء الاجناس لمصالح شتى كاحتياج فهم المتخاطب اختلافاً المطلوب عن الغير
 فان قلت لو كان القرينة سبباً للمعقبات المتضمنة في القرينة كافية ولا حاجة الى اللفظ المقرون

بها للزوم التطويل بلا طائل فلو كان رأيت باكية لغني عن رأيت عينا باكية قلت انما الصحيح ذلك في بعض
 الامثلة واما في البعض الآخر كما رأيت الصغرة في مقام بيان رأيت العيين الصغرة انما يكون
 نفس القرينة كافية والتطويل انما يلزم لو كانت القرينة لفظية غير مفيدة لمعنى آخر اما اذا كانت
 عقلية او لفظية مفيدة لمعنى آخر كما في الكريمة الشريفة عينا لتشرب بها عبادة الله مستلما
 تطويل وفي القرآن عطف على قوله وفي الله يعني كما ان الاشتراك واقع في اللغة كذا واقع في اللفظ
 ايضا لقوله تعثفت قروء فالقراء كما عرفت مشترك بين الطهر والبعض وقوله نعم والمثل اذا عسرس
 ففسس مشترك بين قبل واوبر والاستعداد لاقتضال اي لاقتضال المأمور به فانه كما
 في وقوع الاشتراك فله ان لفظة بوقوع الاشتراك في القرآن نحو ايمان الغرض من تنزل كتاب
 ليس الا موعظة الناس وتعليمهم الاحكام الشرعية وذلك كحصول اللفظ لمعنى المأذون اللفظ والاشتراك
 ان وقع فيه فاما مبين او غير مبين فان كان مبينا لزم التطويل بلا طائل لا مكان بيانه بلفظ مفرد غير محتاج
 الى ذلك وان كان غير مبين فلا يقيد الغرض من التنزيل واجب عنه اول بانماختارانه مبين لتقصير
 بالتطويل وعدم الفائدة مما لا يجاب به ضرورة ان ذكر الشيء مجازا ثم تفصيله او وقع في نفس ذلك من
 الاوباد واما انما بان تختارانه غير مبين لتقصير لعدم الفائدة غير مسلم لما عرفت من ان الاحتمال
 قد يقصد ولان الفائدة فيه استعداد واهتداء لا اقتضال المأمور به فان المكلف اذا سمع ان اشار
 بين حكما من الاحكام باللفظ مشترك علم ان اشار الى معنى من غاية لعدم صدور العبث منه فيستد
 ويعزم على تحصيله بكتفه في الامثال بالامور الفائدة في وقوع الاشتراك كما بينه المصنف رحمه الله تعالى
 واقع في اللغة على الاصح كما سدد وبيح او ضمهما للحيوان المنفرد على ما نقل ويجوز تبادلهما بان
 لتمام لفظ مرادف مقام لفظ آخر فاما ما سادسا للمقام مثل هذا اللفظ الا بالعالم بعلموم العربية وموافق
 الالفاظ الجواز على غاية ومرتبة لصاحب زيدا وعدم جواز دعا عليه ومرتبة بدي زيدا بلها مع ان يصلو
 الدعاء وذا بمعنى لصاحب قال في الحاشية اي وقوع كل من المنفرد فحين كان الاخر فترى على بدي
 الحديث بالمعنى لكن انما يجوز ذلك للعالم بعلموم العربية وموافق الالفاظ الا ترى انه يجوز ان يقع مرتبة
 زيدا لا يقع مرتبة بدي زيدا مع ان ذا معنى صاحب لا يخفى عليك ان النقل بالمعنى ليس متفرعا على اللفظ
 فقط بل هو يوجب ما لا يقاومها في انتماء عدم ولا بد من خلاص الكبر حاصلة وضع فخل مقدرة

لوجاز وقوع المرافق مقام المرافق لا يخرج ازان يقرب في تحريمه اقلوه موضع الله اكبر خدائي اكبر وقهر الجواب
 ان فيه اختلاط الخطين لان لفظه يعطى والله عربي واختلاط ممنوع مع ان العبادات توفيقية فلا يجوز فيها
 التباول مطلقا سواء كان بحسب اللغة او غير ما بدون اذن الشارع فلا يجوز مقام الله اكبر الله اعظم النبياس يكون
 عربيا ويفيد اى الترافف التوسعة والترزين جواب عن قولهم لو وقع الترافف لكان بلا فائدة
 بان الترافف يفيد التوسعة في التعبير عن المقصود باى لفظ شاء سيما في القافية والوزن ويفيد الترزين في الكلام
 كما يجمع وغيره نحو العداقات وما قرب ما هو لم يكن فأتى معنى لما حصل التشبيح بلفظ مضى مكان
 فأتى وغير ذلك كما نقل ان رجلا من تلامذة السلطان لا يخرج عن الترافف بالسلطان لم يكن مطلقا عليه فاراد
 قماره فقد اذ لك الرجل ان يمينه يحضر السلطان ويطبقه على ان الرجل غير قادر على اخراج الراى من مخزجه
 فكان ينظر للوقت المناسب فيبها ذات يوم امر السلطان في كماله يحضر بئر في نصف رمضان فقال ذلك
 البعض للرجل قل للخدم امر الامير ان يحضر البئر في خمسة عشر من شهر رمضان فقال الرجل دفعة في الوقت علم
 الحاكم ان قلب القلب في منتصف الصيام فبنت ذلك البعض ولوم يكن الترافف لقات هذه الفائدة
 ويلزم العصر الشديد والمذلة والالامة يحضر السلطان ويفيد تمنية العلامة جواب عن قولهم لو وقع
 الترافف لزم تعريف المعرف لان وضع اللفظ التعريف المعنى ويحصل بلفظ واحد موضع لفظ آخر لتعريفه
 تعريف المعرف وهو عيب والجواب ان اللفظ ليس معر فاللفظ بل علامة له فالترافف يحصل علامتان او اكثر
 يعرف المعنى بها على سبيل البدلية وموقوفة اخرى لوقوع الترافف وليس منه اى من الترافف المحدث
 والتابع زعم قوم تراوفا احد والى ووقالوا ليس الى الا تبديل لفظ بلفظ اجلى وضمن آخرون ان
 التواضع محسن بسن وعطشان بطشان من قبيل المترادفين فاشار الى فساد علمهم بان المحذ والتابع
 ليسا من الترافف اما المحذ فلان الله على عبده فضيلة متعددة والمحذ وديلى على صورة محذ
 واما التابع فلا يدل على شىء من معان المتبوع لانه محمل اذ لو ذكر منفردا لغير متبوع لا يدل على معنى فصل حقيقة
 لغة على فيلة من الحق الثابت المتقابل للباطل او الهبت لان فيلاناارة يكون معنى فاعل كعليم وقد يرواارة
 يكون بمعنى مفعول كجرح وقيل قيل والتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية الصرفة
 ومصلا حال لفظ مستعمل في الوضع الاول في السامية اى بالفضل من لافظه والفظافى للسببية كقولهم ان
 امرأة دخلت النار في هرة وكقولهم حبيب في الوضوء العتية والعتية السببية القرينة فخرج المجاز الذى له حقيقة

فانه وان كان مستملا بالفعل من لفظه سبب وضع اول لكن سبب هذا الاحتمال ايضا واخرجه لمحقق الشرايف
 قيد بحقيقة اى من حيث انه يستعمل سبب وضع اول وفيما فيه وتولنا من لفظه لاخراج هذا المجاز عند تلفظ
 بحقيقة وتولنا بالفعل لاخرجه بعد تلفظ لفظه بحقيقة انتهى وانما الداعي الى فعل في النسبة هو انه لو لا ذلك
 من ان يراو بالوضع الموضوع له ومن اراد قيد في اصطلاح الخطاب او زيادة قيد بحقيقة والا اصل التعريف
 اذا استعملها الشارع في الدعاء المناسبة معناه بالشرعي فانها مجاز قطعاً وصديق عليه لفظاً مستعمل فيما وضع له كذا قيل
 والمجاز مصدر مجاز او مفعول من جاز الشيء اذا تجاوز وفي اصطلاح لفظاً مستعمل في غيره اى غير الوضع الاول كالحكم
 في الجواز لعلاقة هي المناسبة الحاصلة بين المعنى المجازي والحقيقة بها يصح استعمال اللفظ في المعنى المجازي والى
 استعماله في المعنى المجازي الما بوضع جديد او غير مفيد وارادة المعنى الا عام الشامل للمجاز الصحيح وغير صحيح من امثلة كتاب
 عن بعض الشراح لا يتخلو عن بعد لان استعمال لفظ الابن في الاباء والعكس لعلاقة بينهما وان كان مجاز لكنه
 غير صحيح ولعلهم تعلق الغرض به غير مجتهد عنه ولا شئ منهما اى من حقيقة والمجاز قبله اى قبل
 الاستعمال لعنى اللفظ بعد الوضع قبل الاستعمال لا يكون حقيقة ولا مجازاً الا اعتبار قيد الاستعمال في الجواز
 حصرت اى لعلاقة المصححة للتحوز في خمسة وعشرين ونقل عن منهاج البصائر اى اثنا عشر غير الاربعة
 خمسة وتبعه الحاجي ايضاً وقيل اربعة وثلاثين واما الاتصال بوردة ومعنى وانا والمصنف في كتاب
 مشير الى ما في المتن المحصر في هذا العدد واللقب بوردة الفصيلة الاول اطلاق اسبب على سبب كالمطربات الثاني كسر
 كالاتم للخم كما قال الشاعر من شرب الادم حتى زال عقل الثالث لكل لجزء كالاصابع للامامل الرابع كسر
 كالموجبات الخامس الملزوم كالتلويح لآلة السادس كسر كسر الا اذا رددت عن السادس
 اذا حاربوا شدوا ما رجم دون السادس ولو بابت بالظهار اسابع المشابهة كمالا سبب الشجاع
 المطلق للمقيد كاليوم ليوم القيمة السابع عكس كالمشقة للشفقة العاشر الخاص للعام كزيد للعلامة الحادي عشر
 عكس كالعكس الثاني عشر حذف المضاف نحو اسئل القرية اى اهلها الثالث عشر حذف المضاف اليه نحو انا ابن جلد
 طلع الثنايا الرابع عشر المجاز والمجاز كجري الميزاب لاما الخامس عشر تسمية الشئ بما يؤول اليه كالتسمية
 خمر السادس عشر تسمية بما كان عليه نحو قوله نعم وآلو البتامي امولهم السابع عشر المحل لاجال كالمجلس لخدمة
 نحو قوله نعم فليدع ناديه الثامن عشر عكس كالعكس التاسع عشر الآلة لذيها نحو اللسان للذكر العشرون اهل
 المبدل كالهم للذبح الحادي عشر النكرة المثبتة للعلوم نحو قوله نعم علمت نفس اى كل الثاني عشر كسر

باللام الواحد مثل او غلبوا الباب اي بابا نقلوا من استعار الثالث والشر من كنه في قوله تعالى
 انهم ان يفتلوا اي يفتلوا الكرخ والشر من كنه في قوله تعالى انهم ان يفتلوا الكرخ والشر من كنه في قوله تعالى
 عدم الشيء لوجوده بجامع عدم انهم ان يفتلوا الكرخ والشر من كنه في قوله تعالى انهم ان يفتلوا الكرخ والشر من كنه في قوله تعالى
 عن نقله اي نقل المجاز والحاصل ان وجود العلاقة في كلام العرب كاف في تحقق المجاز ولا حاجة
 الى تعليل ان هذا اللفظ في هذا المعنى مشهور مجازا والكافي لنقل بدون الاحتياج الى العلاقة ولذا هو المجاز
 ايضا كالحقائق و قال بعض باشرط النقل في تحقق المجاز بينهما الممازات المتقدمة بدون شاع
 والتوقف على تعليل نصيحه و احتجاجهم بانها مجاز لا يجوز مجرود وجود العلاقة مجاز استعمال النحلة في طويل غير
 الانسان مجازا للمثابرة والاب لابن السبية وبالعكس للسبية والسبية لا صفة والعكس
 للمجاورة واللازم بل فالمازوم مثل مجاز بان العلاقة متعقبة للصفة وتختلفها عن لفظه اي هي
 المتعقبة على صفة الفصول لما منع من غير قاع فيا قلنا من كفاية العلاقة عن نقل المجاز بحججهم
 يمنع ذلك لبعض من لطيف مثلا والان عدم المانع ليس خيرا للفتنة ونقل عن صاحب الشريعة انما لم يجز نحلة
 لظول غير الانسان لانتفاء شرط استعاره وهو المشابهة في نفس الاوصاف فيا لم يفرخصها من المثابة به
 كالمشابة للاسد و قال محقق القوانين اسكتة الله على عيسى بن يقطين ابابكر بان ليقم ان مقتضى فهمهم
 فان اصل عدم جواز استعمال كونه اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه ثم قال بعد تمهين قائله
 في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الا افراد من المشابهة والسبية والمجاورة انتهى محصل
 كلامه قد يرثم اعلم ان الحرفة المجاز والحقيقة طرقا الاول تخصيص كل اللفظة بان استعمال اللفظ في المعنى
 المفرد الى ليس في المعنى الموضوع له علامة المجاز وعكسه علامة حقيقة الثاني تبادر غير المعنى المراد من اللفظة
 للمجاز كما ان التبادر للمعنى المراد علامة حقيقة والتبادر لغيره مطلق الاستباق من غير التبادر الى الخرد
 اصطلاحا حافقه نقل الى الاستباق الخاص هو سبق المعنى المعاني الى الذهن وهو معنى وطباق فالوضع هو
 تبادر المعنى من جاق اللفظ لامن غيره سواء كان ههنا قرنية لم يلبثت اليه شاع ام لا والاطلاق هو تبادر المعنى
 من القرنية كالشجرة والشيوع في الفرد الشائع والمراد ههنا هو الوضع وهو محبة وكاشف عن الوضع لا اتفاق
 العلماء وطباق اهل لسان والافعال القطبي مضافا الى البرهان العقلي وهو ان المعاني بالنسبة الى الالفاظ
 متساوية فالداعي الى سبق معنى دون معنى آقرنية وهي متاخر في فقد لا والما الوضع وهو المطلوب

وان لم يكن شي منها فارادة معنى دون غيره ترجح بلا مرجح فنثبت ان التبادر معلول لوضع كمثل من علم
 به العلم به واخر من علم به التبادر المجاز المشهور فلا يبقى التبادر علامة حقيقة وجب بان هذا التبادر ليس من جهة
 نفس اللفظ بل من جهة بل بها وان كانت القرنية هي الشهرة وبالحيلة ان ينظر الحاصل من تتبع التام كافيا
 هذا الفن كما في المسائل لفقهيته فاعتقاد كون اللفظ حقيقة في معنى مع كونه مجازا في نفس الامر غير مفقود
 ان كان مثل ما لو توهمنا دورا فالتقلت تبادر المعنى متوقف على العلم بالوضع فلو توقف العلم بالوضع ايضا
 على التبادر لزم الله وفكيف يكون التبادر علامة حقيقة بحسب بان المراد بالتبادر موتبادر العالم المجازي ولا بد ان
 الدور باق في الشخص الواحد لان الشخص الواحد اذا كان عالما بالاجمال كونه من اهل اللسان وجازا في مقام اهل
 فلا محذور توقف العلم تفصيلي على العلم الاجمالي وعكس كما في احوام من اهل اللسان وفي هذا المقاطع كجاء
 طولية الاذبال لا تخيلها المختصر والثالث صحة السلب علامة المجاز كما ان عدمها علامة حقيقة هو الذي شارفوا
 قد يعرف المجاز بالتسلب اي سلب المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال كما تقول طلاق احوار على السلب المجاز
 لان جميع المعاني الحقيقة للمجاز مسلو عن البلية الصريحة ان لقيم البلية ليس كما فعلنا انه مجاز واذا لم يحجز سلب
 المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال فهو حقيقة كما تقول طلاق ارجل على البلية ليس مجازا بل حقيقة لعدم سلب
 المعاني الحقيقة للرجل عن السلب فعلنا انه حقيقة فيه ثم ان المهم صحة السلب في اصطلاح مخاطب او كونهما
 في اصطلاح لا يوجب كون اللفظ مجازا في اصطلاح آخر فاعتبر البعض فيه في نفس الامر ايضا يخرج قولهم للبلية
 بانسان فان السلب فيه ليس نفسا امرياء لا حاجة الى هذا الاعتبار لان المراد بالسلب حقيقة السلب
 في قولهم البلية ليس بانسان ليس حقيقة ثم الدليل على كون صحة السلب وعدمه علامة حقيقة والمجاز موجب
 العلم او اهل اللسان والاستفراغ التام والدليل العقلي لقرينة على ما في انضو البطانة لو لم يكن عدم صحة سلب
 المعنى الحقيقي علامة حقيقة وكان المعنى الذي لا يصح عليه مجازا لزم الخروج عن الفرض اذا المفروض
 صحة سلب المعنى الحقيقي عنه فخرج هذا الفرض عن الحقيقة لا يحتاج الى دليل فتأمل فيه ثم ان صحة السلب
 عدمها لا يخبر بان في مثل الالفاظ الموضوعة للمخصوصات لا يمنع عام كالحروف والمبهمات فلا يقال لا ليس
 ونحو ذلك الاستحسان امر في نعم يمكن ان يقام له لا يصح ان يقع في هذا المقام في اومن ولكنه على التماس خارج من جهة
 السلب ولا بد وما وقع دخل وقد تقرير ان سلب جميع المعاني الحقيقة عن مورد الاستعمال علامة المجاز
 لان سلب بعض الحقيقة المجازية لا يمكن ان يكون اللفظ مشتركا وفي الاشارة ان سلب بعض معانيه عن بعض

فاذا نسلب جميع المعاني الحقيقة موقوف على مجازية المستعمل فيه والاسلوب المحسوس منه ومجازية المستعمل فيه
 موقوف على اسلوب المذكور فيكون اسلوب موقوف على اسلوب نفسه هذا هو الدور على تقدير كون صحة اسلوب علامته مجازية
 تقدير الدور على تقدير كون عدم صحة اسلوب علامته حقيقة هكذا عدم صحة اسلوب موقوف على كون المستعمل فيه حقيقة
 كون المستعمل فيه حقيقة موقوف على عدم صحة اسلوب فالدور والبر على كلا الاحتمالين اوجب عنه بوجه شتى ذكرها
 سجد اخير اوجب الامثال فاقصرنا على الجوابين الذين اوجبوا تحقق القوانين لكونها اوجبه الاجابة وتقرير ان
 المراد بكون صحة اسلوب علامة المجاز ان صحة اسلوب كل واحد من المعاني الحقيقة عن المعنى المجتوز عنه علامة المجازية
 بالنسبة الى ذلك المعنى اسلوب فان كان الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المجتوز عنه مجازا مطلقا
 ان تقديره فيكون مجازا بالنسبة الى عالم سلبه عنه لا طاقا فتقولهم للبليد ليس مجازا اذا اراد سلب بليد ان
 الذي هو معنى حقيقي للمجاز في الجملة خبرا فيكون البليد معنى مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان حمل
 ان يكون المحار موضوعا بوضع آخر للجوان لتفصيل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه
 بالمعنى الاول موجبا لمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه وبذلك الجواب عن عدم
 صحة اسلوب بالنسبة الى المعنى الحقيقي لشره ان عدم صحة اسلوب المعنى الحقيقي في الجملة علامة لكونه بالايضاح
 سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان حمل ان يكون اللفظ معنى
 حقيقي افرسح سلبه عن المجتوز عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المجتوز عنه حقيقة على
 العلم بكونه حقيقة معني بلزم الدور واعتراض عليه محققا لبيان صحة اسلوب المعنى الحقيقي عن المجتوز عنه علامته
 للمجاز بالنسبة اما مع علمك بالحقيقة بالمعنى الذي اصح سلبه عن المجتوز عنه ام لا فان كان الاول فللازم اثبات
 المجازية في الجملة ولا يفي ذلك الوضع عن هذا المعنى المجتوز عنه والغرض في باب العلامات اثبات ان هذا المعنى
 موضوع له اللفظ ام لا ولا يحصل من ذلك الى اخر ما افاد لا يخفى عليك ان غرض المسبب للصحة سلب
 المعنى الحقيقي عن المورد ويعرف مجازية بالنسبة الى المعنى اسلوب بعلم الغضا ان المورد بالنسبة الى اسلوب
 غير موضوع له اللفظ فهذا السلب ينفي وضع اللفظ ايضا عن المورد بالنسبة الى اسلوب وغرض باب العلامات
 ايضا يحصل في الجملة فتأمل ثم اعترض على قول المحب عدم صحة اسلوب علامته لكونه بالايضاح سلبه عنه
 حقيقيا بالنسبة الى ما لا يصح سلبه عنه اذ ان علمت بالحقيقة في المعنى اسلوب فلا يحتاج الى عدم صحة اسلوب
 اقول قد علمنا حقيقة المعنى اسلوب والاحتياج الى عدم صحة اسلوب انما هو لمعرفة ان ما لا يصح سلبه عنه حقيقة

بالنسبة اليه فتدبر واما الجواب الثاني عن اصل ايراد الدوران امر الى جهة السلب وعدمها سلبا في تحقيق
 احتمال فردية له بان يعلم اللفظ معنى حقيقي ذو افراد وشك في دخول المجتهد عنه فيها وعدمه حاصلا الشك في
 كون ذلك مصداقي ما علم كونه موضوعا له ام لا مثلاً انما تعلم لكما معنى حقيقيا وتعلم ان الماهول في الخارج من
 المينوع من افراد و تعلم ان الاول خارج منها ولكن شك في ما السيل الغليظة انه بل خارج عن المعنى الحقيقي للماهول
 لا فيجبر بصحة السلب وعدمها هذا ايضا لا يستلزم الدوران في عاين تحقيق ايضا بل بان الشك في المصداق
 على قسمين اما يسري الى الشك في المفهوم والموضوع له كما لو شككت في كون المذني حديثا لا جبال معنى الحديث
 اما لا يسري كما انما تعلم مفهوم الدم وشبهه علينا الفرد الخارجي فان كان من قبل الاول فما له حال الشك في المفهوم
 من جهة لزوم الدوران فرض ان اجمال المصداق ناشئ عن اجمال المفهوم اقول يجب ان الشك في ان المجتهد في
 بل دخل في افراد المعنى الحقيقي للفظ ام لا كما انما تعلم للحديث معا حقيقيا و افراد شككت في دخول المذني في
 افراد ذلك المعنى فخر بان السلب المعنى الحقيقي للحديث عن المذني فانه لم يصح سلب علمنا انه حقيقة في المذني
 مثلاً فكون مثل هذا الشك في نفس مفهوم اللفظ بالنسبة الى بعض افراده لا يوجب في ذلكما لا في تدبر
 الترايع من طرق معرفة المجازية اشارة اليه بقوله ولعدم اطرافه كاي اللفظ المستعمل الحاصل ان
 المجاز يعرف بعدم اطراف اللفظ في جميع الاستعمالات بان يستعمل اللفظ في موضع لوجود معنى فيه لا يعمل ذلك
 اللفظ في موضع آخر مع وجود ذلك المعنى فيه ايضا كما يقدر السؤل القرية بسؤال الماهول على طريق المجاز بان
 ولا يقدر السؤل البساط بسؤال الماهول مع ان له ايضا اطلاقا للقرية فخرنا ان نسبة السؤل الى القرية مجازية
 ليطرد في جميع الاستعمالات واعترض على كون عدم الاطراف علامة المجاز بان المفاضل يستحي موضوعان
 لذات من ثبت له الفضل والسماح حقيقيا فيهما مع انهما لا يطردان لعدم اطلاقهما على الله تعالى مع وجود الفضل
 والسماح فيه نعم فلا يقوله نعم انه فاضل ونحو وكذا اللفظ القارة مرة موضوع لما يستقر فيه شيء ولا يطلق على
 غير الزجاجة من الدق والكون مع استقرار شيء فيها ايضا فكيف يكون عدم الاطراف علامة المجاز مع وجود
 تلك الخاتمة والجواب ما ذكره المصنف ان عدم الاطراف يعرف بالنقل والاستقرار ونحو ذلك فلما وجدنا
 عدم اطلاق المفاضل في استحي على الله تعالى فما اطلاقا لموضوعين لذات من ثبت له الفضل والسماح اطلاقا
 بل موضوعان لهما مع قيد آخر لا يوجد في الله تعالى فهو من شأنه الجبل والخل فما افاضل لمن ثبت له الفضل
 ومن شأنه الجبل ايضا وكذا استحي لمن ثبت له السماح ومن شأنه الجبل ايضا فلا يشمل الله سبحانه الحقيقي

حاشية

انما القارورة ليس ونسعه لكل ما يستقر فيه الشيء على ما قبله مع كونه من اجزاء قوتل بنقله من اجزاء الاصل
 الى الثاني والاطراد اقول لا ينقل دليل من كلامه الى هذه الا ان يقيم بالامثال وهو كافى لتفصيل الاستدلال في
 عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود قال محقق القوانين على انه مقام في اولى على تعيين الحقيقة من ايقان
 اريد يكون عدم الاطراد ليس المجاز انه يقتصر فيه بما حصل فيها رخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من صنفه
 فلا يربان المجاز فيختصر فيما حصل فيه رخصة فهو مطروحة ان اريد ان يحصل رخصة في النوع غير مطروحة
 عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم حوازل الجواز مثلا انها هو لعدم مناسبتها الى الجواز مناسبتها ظاهرة
 معتبرة في المجاز وكذلك اسل الشجرة و اسل الابريق ونحو ذلك فذلك عدم انضمام الرخصة فيه لوجودها في
 نقلنا ومن بعضهم الاتري انه يجوز ان يتم اسل الدابة و اسل البلدة و اسل الرشق و اسل المزرعة و اسل بيتان
 وغير ذلك انتهى ولا عكس لانه لعل ان عدم الاطراد في اللفظ لكان مجازا وان لم يكن عدم الاطراد اول
 يكون الاطراد فهو حقيقة وليس كذلك لوجود الاطراد مع المجاز و هو مقام حقيقة كونه في شجاع مجاز و مطروحة
 اذ عرفت هذا فاعلم انهم يختلفوا في كون الاطراد و عدم علامته المجاز و حقيقة على احوال لما انها تحصل
 و هو ان عدم الاطراد علامته المجاز و الاطراد ليس علامته الحقيقة و اختاره المصنف و قال محقق القوانين يحصل
 الاطراد و علامته الحقيقة و اطراد الاسباب لذات ثبت له الشجاعة بسبب حصل فيه رخصة من نوع العلاقة
 المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد و لو كان في صنف من اصناف في كل نوع فهذا
 يظهر ضعف ما قال المصنف و لا عكس و كلام محقق الفصول نافع على ان عدم الاطراد ايضا ليس علامته
 لوجود الاطراد في كل المجازات ايضا كمتفاوت فلا يوجد عدم الاطراد حتى يصير علامته للمجاز رغم الاطراد كما شفع
 التبادر العالي و عارده عن عدمه يعني ان الاطراد يكشف عن تبادر العموم غالبا فيكون حقيقة فيه التبادر
 العالي و كذا في العكس و بهذا الاطراد العالي يستدل في باب عموم الجمع العالي باللام و غيره انتهى يحصل
 على الله مقامه ثم اختلفوا في وقوعه في القرآن و الحديث منه ابو بكر بن داود و الاصفهاني من الظاهرية
 حاجي و وقوع المجاز في اشارة الى وقوعه في القرآن بقوله و وقوع المجاز في القرآن كثير كقوله نعم اسل القرية
 و جاور بك و غير ذلك من الآيات الكثيرة بل و وقوعه ساطعا ما لا يصلح النزاع و المنازع لعله شديد الاثر
 لا يستل اطلاق و ما قيل لوقوع الالتباس في المجاز و هو غير مناسب بكلام شارع قد فرغ من القرينة لئلا يتبادر
 مسا و كذا قولنا البليح جار و ليس بجار باعتبار المعنى الحقيقي و المجازي فلا يرد انه كذب يصدق فيه فنان

لغوت الحمار للبليد باعتبار معناه المجازي بان ليس فيه لوازم الانسانية عرفا فثبت له الحمارية كانه ليس بشان
 واما لفظي الحمارية عنه باعتبار معناه الحقيقي بان البليد ليس حيوانا ماهيا حقيقة واسماؤه اي اسماء اهل البيت
 توقيفية موقوفة على اذن الشارع هذا ايضا جواب لقوله لو وقع المجاز في القرآن لفتح ان ليقول ان لم يفتح ان لم يفتح
 على ان قيام معنى في شيء يوجب الاشتقاق منه اسم فاعل ويصدق على ذلك الشيء واللازم بطا فالله اعلم
 عنه بان المقرر عند الاصوليين ان قيام معنى لا يوجب الاشتقاق كما في الزايع الروائح فانها قائمة بالمعنى
 ولم يشترط منها اسم فاعل حتى يحل عليها واجاب لم يفتقر بان سميته نعم موقوفة على اذن الشارع ولم يفتقر في
 الاذن لنا بان يطلق عليه نعم انه يجوز ان كان جائزا بحسب اللغة لا يخفى عليك ان لا بد من الوصول الى اذن
 الشارع في اتي لفظه أطلق عليه سبحانه مخالف للطريقة المسلمين كما يخفى الا ان بقى المراد انه يجوز استعماله لم يفتقر
 الشارع منع كما صحح اليه بعض المحققين فغنى الجواب بانظر كما لا يخفى وهو اي المجاز خاير من الاشتراك حاصله
 واللفظ قطعين الاشتراك والمجاز ولم يعلم استعماله في المعنى المجتهد عنه بالاشتراك او بالمجاز كلفظ الكل في
 في الوطى واعتدل هو مشترك بينهما وظلاله على الثاني على سبيل الحقيقة او المجاز فيخرج المجاز ويقع اشتراك للعقد محال
 لانه اولى من الاشتراك لكونه قلبا محتملا واكثر وقوعا من الاشتراك بل يظنون الحاق المشكوك بالاعم
 كما ان الكثرة مارة المرجحان وغلبته اى غلبته وقوع المجاز في اللغة حتى قيل انه اكثر بحقيقة تغلب
 مرادها اى مرادها الاشتراك والمرادها القوائد مع معارضتها اى معارضة مرادها الاشتراك بمثلها
 اى مثل مرادها المجاز حاصل العبارة انك ان قوائد الاشتراك كثيرة كذا قوائد المجاز ايضا كثيرة فتوقع التعارض
 بينهما فستاقطلا ولا مرجح في جانب الاشتراك حتى يرجح لكن المرجح في المجاز موجود وهو غلبته وقوعه والكثرة
 استعماله في لغة العرب حتى قيل بالكثرة وقوعه من حقيقة كما مر في ترجح المجاز على الاشتراك بناء على ان الظن
 الشيء بالاعم للغلب ويذكر قوائد الاشتراك والمجاز تفصيلا لوجب طولا فذكرنا اولا لئلا يلزم مجاز حقيقة
 بمعنى ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي لا يلزم كون استعماله في الحقيقة ايضا وان كان موضوعا للحقيقة كالزمن
 فان استعماله في الله لم يجاز ولم يستعمل في غيره نعم حقيقة واعلم انهم يختلفون اهل المجاز يستلزم حقيقة اعم لا يقتصر
 على الثاني وجها بالزمن بانه موضوع لمعنى عام وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل الا في خاص مجاز لان استعمال
 الا هم في الاختصاص مجاز فلا يطلق الا على الله سبحانه بالمجاز وقوله من اليمامة وكذا قول شاعر سمعته يقول بالجد
 الاكرمين اياما وانت غيث الوري لا زالت دمعانا اي دارمة مفرد وورثت لفته والفاصل في اى

اى فائدة وضع اللفظ للمعنى من غير استعمال فيه صحته اى صحة التجوز حاصله جواب عن قوله لو لم يستعمل اللفظ
 في المعنى بحقيقته فما الفائدة في وضعه وبجواب فائدة صحة التجوز لما عرفت ان المجاز يعرف بسلب المعنى الحقيقي
 في نحو ابنت الربيع البقل اى فيما استعمل فعل ومعناه الى ما ليس بفاعل حقيقة وبحسب اربعة مشهور
 قال في الحاشية اولها انه مجاز عقل لا لغوي وهو قول عبد القاسم واخرى التالى ان المستند مجاز عما
 استاده الى المستند اليه وهو قول الحاجي الثالث ان المستند اليه استغارة بالكناية واستناد الانبات اليه
 قرينة لما هو قول السكاكي الرابع انه لا تجوز في شئ من المفردات بل هو استغارة تمثيلية للمبتدئة التركيبية نحو اكر
 تخدم رجلا وتاخر اخرى وهذا وجه غير بعيد ولكنه لم ينقل عن احد من علماء العربية والحقيقة الشرعية
 والمروءية على ما يفهم من كلام العلامة وصاحب المعجم وغيرهما من اشرار هو اللفاظ الموضوعة في اصطلاح اهل
 الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية كالصلوة والصوم والزكاة والحج فان الصلوة في اللغة الاتعاء
 استعمالها اهل الشرع في الركعات المخصوصة والزكاة للثمن والصل الشرع يستعملونه في تقدير المخرج من المال
 الصوم للمساكن مطلقا استعماله اهل الشرع في المساكن المخصوص وكذا الحج للقصد لئلا وفي اصطلاح اهل
 الاداء المناسك المخصوصة للمشرعة اى اهل الشرع من الفقهاء والمستكلمين وكل من يدعى دين الاسلام
 عالما او عاميا متابع له جز لقوله والحقيقة حاصله كون الالفاظ المذكورة في المعاني الاصطلاحية الملزمة
 حقائق شرعية عند اهل الشرع مشهورا لا خلاف فيه والمشارع وهو من جعل احكاما شرعية واخرها وهو هذا
 المعنى منحصر في الله تعالى شأنه وظلاله على النبي صلى الله عليه وآله وآل بيته ائمة في اليومية وفرضه ما ياما جعله
 غسل الحجة سنة وتقليد ائمة اليه بعض الاحكام لا يوجب كونه من شارعها غير عالما لان جميع ذلك قد تضمن
 الله سبحانه بآياته كما ينطق عليه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فما تفويض الاراد في الاخبار
 من باب الاذن في بيان الاحكام لا اعطاه الله نعم من القوة القدسية نعم كبرج طلاق الشارع بمعنى المستن
 انما يجاز او اشارة كالفطيا عليه بل على الائمة ثم الضابل على العلماء الا ان بقا المراد من بيان شرع هو بيان
 مختص بالنبي وآل بيته مختص بانتمنا سلام الله عليهم جميعا محل كلامه لئلا يكون الالفاظ الملزمة
 حقائق في المعاني المستعملة عند الشارع محل بحث ثم اعلم انه قد وقع الخلاف بين القول من اهل الاصول في مسألة
 الحقائق الشرعية فوسطا ثبتوا باؤلة نفوذها فاني قبل الخوض في المقصود بتحرير محل النزاع فنقول بالنزاع في
 ان الالفاظ المستعملة عند اهل الشرع في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في تلك المعاني كاستعمال الصلوة

والصوم والزكاة والحج في المعاني الاصطلاحية التي ذكرنا قبيل هذا وانما النزاع في ان استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة هل هو بوضع الشارع ولقبته اياها بازاء تلك المعاني بحيث يدل عليها بلا قرينة فكل من حقق شرعية المعاني استعمال تلك الالفاظ في المعاني المذكورة في لسان بل الشارع استعمالها في تلك المعاني بطريق المجاز بمنزلة التعارض من تكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وشمرة النزاع انما تظهر لو وقع لفظ من تلك الالفاظ مجردة عن القرائن في كلام الشارع فيجعل على المعاني الاصطلاحية بناء على المذهب الاول وعلى المعاني اللغوية بناء على المذهب الثاني واما لو وقعت في كلام بل الشارع فلا خلاف في انه يرد منها المعاني الشرعية الاصطلاحية لا غير وكل من ثبت في الثاني حجج على مختاره ذكرها مفصلا لوجب طولا والترجيح لاحد الجانبين بحيث لا يبقى فيه ريب شك لكن المراد بالوارد في الكتاب بسنة التي كثر استعمالها في المعنى الشرعي بالنسبة الى المعنى اللغوي هو المعنى الشرعي سواء استعملها الشارع في الحقيقة او المجاز كما يدل عليه استعمالهم اياها في ذلك المعنى من زمن النبي صلى الله عليه وآله واما جعل الالفاظ حقيقة في ذلك المعنى كما وقع عن بعض المحققين فتدبره كل لان اكثر استعمالها فيه بالنسبة الى المعنى اللغوي لا العيني الشارع جعلها حقيقة في المعنى الشرعي او مجاز النعم الاكثر استعمالها لا يوجب اشارة الى الشارع وكشف عنه وانما هو عند ثبوتها هي ثبوت الحقائق الشرعية للتبادر فانما نعلم بالاستقراء في موارد الاستعمال ان لفظ الصلوة والركعة ونحو متى تطلق وتعمل في كلام الشارع تبادر معناها الى الفهم المعاني الشرعية بدون القرينة وهذا لا يحصل الا بتصرف من الشارع ونقل الالفاظ المذكورة الى المعاني الشرعية وهو معنى بالحقائق الشرعية وفيه حافيه اشارة الى ان المراد بالبناء اما تبادر المعاني عند سماعها من بل الشارع فكل من لم يحل النزاع والابتداء بها من الشارع فممنوع يجوز استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية لنا سنة واقعة منها وبين المعاني اللغوية من دون وضع مفن عن القرينة قال الشارع مولود حمد الله مجيبا عن هذا النظر اقول محل الفرق بين المقامين مكابرة فانما لا نجد تفرقة بين كلام الشارع وكلام المتشرعة فانما نجد بالاستقراء كلما وقع هذه الالفاظ في كلام الشارع لا يتسارع الذهن الا الى المعاني الشرعية بلا توقف على القرينة والبيان البشارة التي اقول هذا الكلام منه قد وقع فلتدبره من غير تدبره الا لم يخرج بمثل ذلك قد عرفت ان النزاع في ان الالفاظ المذكورة التي استعمالها الشارع في المعاني الشرعية بل بطريق الحقيقة او المجاز ثابت احد منها لتعارض الادلة من الجانبين وتسارع الذهن منها الى المعنى الشرعي بلا قرينة مما هو في اصطلاح بل الشارع ولا نزاع فيه فان الالفاظ في ذلك الاصطلاح قد صارت حقائق في المعنى الشرعي ونما النزاع فيما عرفت فمحل نظر المشار اليه بقوله فيه ما فيه هو انه ان كان المراد بالتبادر عند بل الشارع فكل من لا نزاع فيه وانما

المراو القباد عن الشان فلام لم يمسها الا لفاظا في المعنى بشرى بطريق المجاز لما ثبت الوقت من المعنى بشرى
 واما في نكاحه بعدم تفرقة بين الكل من الملام في لا في دفع هذا النظر بل بميزان من حيث فقه ولا يميز
 عدم عربية القرآن جوابا عن التافين للحقيقة الشرعية لقرآن باعتبار اجسامه لو كانت الالفاظ حقائق
 شرعية لكانت غير عربية لان العرب لم يصيبوا بالمعنى بشرى بل لم يتقبلوا اسلام القرآن فتولوا بها كاصولة
 واتصموا بالبحر فلا يكون القرآن عربيا مع انه عربي لقوله تعالى انزلناه قرآنا عربيا وقرر الجواب ان الشارح
 قد جعلها حقائق شرعية في المعنى بشرى ومجازا في الاضوية في اعتبار المعنى المعنى فان المجازات المجازية شرعية
 لوجود العلاقة وان لم يصح العرب باحوالها في نقل في احوالها في غير مشروطا فلام لم يمسها العربية على ان
 اشمال الكلام الطويل العربي على اللغة الغير العربي لا يخرج من العربية كما قد يقع في القصائد والاشعار والافعال
 والشارح مما لا يخرج من ان اعتراف المجاز لوجود نوع العلاقة لاندك غير واصل اللغة جميع من القول باثبات الحقيقة
 الشرعية الى القول بالمجاز اللغوي محل بحث لا خلاف الا اعتبارا لان كتاب الالفاظ باعتبار ان المعنى بشرى في
 شرعية وباعتبار ان المعنى اللغوي يكون في المعنى بشرى مجازات لوجود العلاقة من بين جوار الرجوع
 من حقيقة الشرعية الى المجاز اللغوي فتأمل ثم هناك اجوبة اخرى لان الكلام المذكور فيه اي في القرآن
 المقرب فكما لا يخرج القرآن عن العربية لوجود المقرب كذا لا يخرج لوجود الحقيقة الشرعية فان المراد بالعربية
 كونه عربي الاسلوب فكون لسان الغير فيه لا يقدح فيه والعرب هم من وضع غير العرب ثم استعمل العرب
 على ذلك الوضع وتصرف فيه في الجملة على حسب تحاوره بالادغال اللام والاضافة لظهور المعرب في كشكوة
 وسجيل قبل الاقل هندي او عيسى والثاني عجمي وكذا استهزأ وقسطاس وتصرفوا فيه بالادغال اللام
 والاضافة والقول بانها من باب توافق اللغتين كالصايون والتوراجيد لندرة مثلها فلا يصح فيها هو انظار
 بهذا المضعف من خالف في وقوع المقرب في لغة دون ابراهيم فانه علم ليس هم من غير ان يكون
 معربا فما نقل من استدلال العلامة والحاجي على وقوع المقرب في القرآن بوقوع ابراهيم في اتفاق النجاة
 على منع صرفه للعربية والجملة ليس كما ينبغي لانك اعرفت ليس معرب بل علم وبلا يتصرف فيه لكون الالفاظ حقائق
 عن التصرفات فتأمل **فصل** الواو العاطفة لا كالتانية فاشمال المعية اتفاقا مطلقا لجمع المعنى
 المعطوف والمعطوف عليه في التحق سواء كان احدهما مؤخر او الاخر متبعا او بالعكس كما يشعر المصنف بالاطلاق
 لنقص اللغويين وادعى ابو على اجماع اهل اللغة على كونها مطلقا لجميع ونقله السير في السبل القارسي ازيد

سبعون في خمسة عشر موضعاً من كتابه وقيل في سبعة عشر موضعاً وقوله عطف على النص اي وقول الثوبين
التي اي الواو في الاسماء المختلفة في الذكر كالمثقة اي كواو الجمع في الاسماء المتفقة والحاصل انهم قالوا
العطف في ضرب زيد وعمر و بكر بمنزلة الواو التي في قولنا زيد وعمر و بكر ضاربون فكما ان واو ضاربون تدل على
الجمع لا ترتيب فيه كذا واو اعطف في ضرب زيد وعمر و بكر ايضا للجمع لا ترتيب فيه وقالوا ايضا الواو العاطفة تكون
بدل واو الجمع في الاسماء المختلفة التي لا يمكن مجاؤها وودها باجر عطف على النص اي ولور وواو في
باب التفاعل يقع تضارب زيد وعمر معناه انهما اشتركا في الضرب بان وقع الضرب بينهما معالان لهما على
على حصول الفعل من الجانبين معا فهذا المعنى لا ترتيب فيه فلو كان الواو للترتيب لما ورد في التفاعل والحال انه يستعمل فيه
دليقح في هذا الدليل قولي ابن عصفور في الايضاح ان الواو للترتيب لصدر الفعل من واحد واما نحو تضم زيد وعمر فاعلموا
في ان واوه للترتيب فمائل والمجئى الواو مع القبلية يقع جاز زيد وعمر قبله فلو كان للترتيب لزم ان ينقض
لان الواو تدل على مجئى عمر وبعد زيد وقبله يدل على مجئى قبل زيد والمجئى الواو مع البعدية ايضا يقع جاز زيد
عمر وبعد فلو كان للترتيب لزم التكرار بلا فائدة لان مقتضى الترتيب في جاز زيد وعمر هو مجئى عمر وبعد زيد فزيادة
بجاء بلا فائدة وصدر فيها اي الواو مع ارادة المعية حاصلة انه اذا جاء زيد وعمر في وقت واحد يجوز
وليصدق ان يقع جاز زيد وعمر بانفاق الالعربية فلو كانت الواو للترتيب لما صح ان يقع القول المذكور مجئى
عمر وبعد بدقيق فقد المعية واخذت الحاجب في الاولة المزبورة بان استعمال الواو فيها لغير الترتيب مجاز وان كانت
حقيقة في الترتيب وان كان في الاصل ايضا حقيقة لزم الاشتراك والمجاز خير منه فلا يمتنع شيء من الأدلة الثلاثة
مجته وجب بان استعمال الواو حقيقة في الترتيب ومجاز في غيره ليس اولى من جعلها حقيقة في الترتيب لاشتراكها في
المجاز بخلاف الأصل لكون الأصل في استعمال الحقيقة قائل وهو اللهم بالجرى لسؤال الصابئة النبي بانيها بند و
انه لما نزل قوله ان تصفوا والمرءة من شعائر الله الآية فسئلوا النبي وقالوا يا رسول الله سمعنا يا بني يا صفا
امر بالمرءة فاجاب ايدوها يا بني الله به فمنها يدل على ان الواو ليس للترتيب فلو كانت للترتيب لما سئلوا
وكما سئلوا من اهل اللسان عارفين بواقع الاحتمالات والمجاورات والمعاينة بان جواب النبي بالبشارة بالصفا
على فهم الترتيب من الواو مدفوعة بانه ليس فهم الترتيب من الواو بل بالوى الا لى وكذا لا يخرج المعارضة بان الواو
لو كانت مطلق لجميع الصفوة من قولهم لكونهم من اهل اللسان ولم يسئلوا بل كان عليهم العمل حسب فهمهم لان مطلق الجمع
وجوب امتعة وحق العمل في الاحتمال وتعيين المراد وقد يستدل على المطلوب بوجوده اخرى غير الوجوه المزبورة

تركنا ما مخافة التطويل واستفادة الجمع من جوهر اللفظ مد فوج باحتمال الاضرب جواب عن احتجاج القائلين
 بالترتيب كالسائل وبعض الفقهاء والفراء وتعليل الرعي بدين وبتوبيه وتطرب والى عمر والذاهد الى جعفر الدينوري
 حيث قالوا ان الجمع مستفاد من جوهر اللفظ اى من نفس قولنا قام زيد وعمر وبيدون الواو فانه يدل على ان زيدا وعمر
 مشاركان في القيام فلو كان الواو مطلقا لكان ذكرهما تأكيدا والتأسيس اولى من التاكيد واجاب بان استفادة الجمع
 من جوهر اللفظ مد فوج احتمال الاضرب فان في قولنا قام زيد وعمر ويشمل الاضرب من زيد بان يكون عمرو يدل الخطأ ان
 زيد قد ذكر الواو بينهما مد فوج هذا الاحتمال فتكون رفيع الاحتمال للتاكيد فنثبت التأسيس ايضا والكاد هو اى اجماع
 على ابن عباس بتقديم العمرة معارض باموركا اى بامر ابن عباس به اى بتقديم العمرة ومحال
 نه جواب عن تمسك القائلين بالترتيب حيث قالوا ان ابن عباس رضى الله عنه امر الصحابة بتقديم العمرة على
 الحج فانكروا عليه وقالوا ان الله لم يقول وأما الحج والعمرة وهو يدل على تقديم الحج على العمرة فمما لا شك ان
 ان الالترتيب والالما فهو الترتيب من قوله نعم لكونهم من اهل اللسان عارضين بمواضع يستملات اللغة لغير
 وتقرير الجواب ان انكارهم على ابن عباس معارض بامر ابن عباس لهم بتقديم العمرة فان انكاره زيدا بل على ان
 ليس للترتيب والالما فهم ابن عباس الترتيب من قوله نعم ايضا كان من اهل اللسان بل كان يعرف ممن انكروا
 عليه باللغة العربية لقول النبي في حقه كثر كفيف طيبي علما والبضا انكارهم عليه لا يدل على كون الواو والترتيب الجواز فهم
 الجمع منها لكن لما كان الجمع محتملا الامور متعدية انكروا عليه لتيفع المراد ويزول احتمال التخيير بين الامور المتعدية
 وهذا اى امر ابن عباس بتقديم العمرة ادل واظهر من دلالة انكارهم عليه لما عرفت فيه من احتمال التخيير
 بين الامور وجلالة قدر ابن عباس ثم لنفاة الجمع اولها اخرى غير ما ذكره المصنف رده ولها اجوبة وقصد الاختصاص
 منع ذكر لم طرا والفاء لعان منها التعقيب وهو الدلالة على ان المعطوف بالفاء يعقب المعطوف
 وهو على نحوين مضمون كضرب زيد وعمرو اذا كان ضرب عمرو بعد ضرب زيد لا محالة وذكرى وهو قد يكون
 يعطف المفصل على الجمل كقوله نعم ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من ابنى وقد يكون يعطف الخاص على العام
 تعيين المكان خودارى بعد افكاره وهو اى التعقيب في كل شئ بحسبه اى بقدر ذلك الشئ كتر وحت
 فولدت فان الولادة لا يحصل عقب التزوج بلا انقضاء مدة الحمل واذا انقضت تلك المدة مع ان يقع ذلك
 اما اذا انقضت اكثر من تلك المدة فلا يصح قول تزوجت فولدت واما قوله نعم فيسحكنكم اى بملككم بعذاب
 طلبة اللغة في القرب جواب عن احتجاج من نفى التعقيب للفاء تقريره ان الفاء في قوله نعم لا تفروا على الله

كذلك فيحكم لعذاب نزل على التراخي لان الاثر انما يكون في دار الدنيا والاحداث بالعذاب يكون في دار العقب
 عقيب الاثر اذ لا ملامة فثبت كون الفاء لغير التعقيب واجاب عنه بان الفاء في قوله نعم استعمل في المبالغة في
 مجاز لان امور الآخرة من الوعد والوعيد لما كانت واجبة لتحقيق لا يمكن تخلفها وكانها وقعت ولهذا عبر سبحانه بالفاء
 في القرب بطريق المجاز كما في من قتل قتيلا فله سبعة الا انهم الاشتراك المرجوح منه وخلاف جماع اهل اللغة وهو محبة في
 ايضا نزل على لغتهم وجعل الشارح الحرف في قدس سره استعمال المجاز جوابا والمبالغة في القرب جوابا آخر وقال هذا هو الجواب
 بالقبول ولذلك لم يغير المصنف به للجواب الاول انتهى اقول ليس هنا جوابان بل الجواب هو استعمال المجاز كما في
 المبالغة ايضا في الاحتمال في غير المعنى الموضوع له فتكون مجازا فجعل المبالغة جوابا والمجاز جوابا آخر وجعل قول المصنف غير
 للجواب الآخر غير مرضي كما لا يخفى وقوله سبحانه اهكناها فجاءها باسنا اي اردنا اي اهلكناهم ولتعقيب
 ذكرى جواب عن تمسك القرأى تبعا للقرأى على ان الفاء لا يفيد التعقيب وتقرره قوله نعم وكلم من قرنه الملك
 فجاءها باسنا يدل على عدم كون الفاء للتعقيب فان الباس بمعنى العذاب والهلاك تحقيق بعد مجيء العذاب
 العذاب مقدما على الهلاك المقدم على الفاء في الآية فكيف يكون للتعقيب فاجاب عنه بوجدين الاول ان معنى
 اردنا اهلكنا من باب التخصيص والارادة مقدمة على العذاب ضرورة فيقيد التعقيب بجاء والثاني ان التعقيب في
 فجاءها باسنا ذكرى من قبل عطف لفصل على الجمل والباء محبي لمعان كثيرة كالتعدي والاصاق
 وغير منها اي من المعاني المزبورة التبعيض ايضا كما ورد به اي يكونها التبعيض الفصل
 عن الباقي في تفسير قوله نعم واسمها برؤسكم روى عن الصدوق في الشرح بسند صحيح عن
 بن عيين قال قلت لابي جعفر ع الا تخبرني من اين علمت وقات ان المسح ببعض الراس بعض الظاهر
 ففهمك وقال يا زارة قاله رسول الله و نزل به الكتاب لان الشعر عروجل قال فاغسلوا اجسامكم
 ان الوجه كانه ينبغي ان يغسل ثم قال ولا يدرككم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين باوجه فعرضا انه ينبغي لما كان
 الى المرفقين ثم فصل بين الكلامين فقال واسمها برؤسكم فعرضا حين قال برؤسكم ان المسح ببعض الراس
 لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالراس كما وصل اليدين بالوجه فقال واجلكم الى الكعبين فعرضا حين
 بالراس ان المسح على بعضهما ثم فسر رسول الله صلوات الله عليه وسلم في الحديث هذه الرواية رواها احمد
 رضوان الله عليهم في هوالهم الثانية الكافي والفقهاء والتهذيب فلا عابر قال بانكار سيبويه في
 مجئ الباء للتبعيض في سبعة عشر موضعا من كتابه في الحاشية تعرض على العلامة

كلامه بشارع

في التهذيب عدم محض الباء للتعريف مخجبا عما سمي به لولا لم يلتفت الى ما خلق به كلام الامام في هذه
الرواية اية ايصحة المشهورة التي اورد بها الشارح مثلث في قوله لم يرد في الكافي في التهذيب فان كان
قدس الله روحه لم يطلع عليها فحجب ان يطلع على كلامه في قوله فحجب في قوله لم يطلع على كلامه في قوله
عليها وقد اورد في الكتب الاستدلالية كمنتهى المطالب وغيره قال المجتهدان مستدلا بها على وجوب مسح بعض الراس
فكانه تغفل عنها حال باليف تهذيب فان استهوى كالبديهة الثانية للانسان انتهى وما اخذ به الشارح يستدل
ان كون الباء للتعريف ليس لضمها في كلام الامام فاما لا يجازي فان قوله في قوله فحجب في قوله لم يطلع على كلامه في قوله
لمكان الباء وسؤال زرارة بن عبيد بن اسلم عن علي بن ابي طالب في قوله لم يطلع على كلامه في قوله لم يطلع
الحديث فلا طلق بصوت جري على كون الباء للتعريف مع ذلك اشك في من مثله بعد ما اورد في قوله لم يطلع
حين قال برؤسكم ان مسح بعض الراس لمكان الباء الى احتمال يتكون مقدم في مسح التهذيب بالباء للتعريف
الطارى تجميع الشيء بالذهب لغشوش بل يقيد العقل سليم كلاما وما يؤول الى الداعي الى مثل تلك التبعيات كثرة
مطالعة الوجوه الباردة لا بل الخلف على مسلكهم وان هي الاكسار بقية بحسب الظاهر ما روي في بعض النسخ
فيه اي في هذا المقام في مشرق الشمس اين وهو كتاب للمؤلف في ان شئت فقل الفصل المشتق فرع و
وافق الاصل باصول حروفه فان اعتبر بين المشتق والمشتق من الموافقة في هول الحروف مع ترتيبها
بالاشتقاق الاصغر وهو الاصل في الاطلاق وان اعتبر بينها الموافقة في هول الحروف دون الترتيب كوني
وناك فهو يسمى بالاشتقاق الصغير وان اعتبر بينهما مناسبة الحروف في النوعية والمخرج مع عدم الموافقة في جميع هول الحروف
فهو الاشتقاق الاكبر والاشتقاق كالحبس والنعيم ثم ان في الاشتقاق الاصغر لا بد من وجود معنى مشتق منه في المشتق
مع زيادة كالتضارب من ضرب او بدونها كالفصل المصداقي من فصل قال في الحاشية المتعلقة بقوله وافق الاصل
المراد الموافقة الجوهريّة والترقيعية ما خرج مشتق بالاشتقاق الصغير وغيره ودخل المصداقي كالفصل من فصل اما
المعقول فان قلنا بالاشتقاق فلا كلام فالان شرطنا في الفرع مخالفة الاصل في المعنى في جملة فرث لكن يخرج المصداقي
والعلم بشرطها دخل وقد يخرج بان المراد بالاصل المصداقي في اشتقاقه ثم علم انه لا بد في الاشتقاق من اشتقاق في غير مكان
ليحقق الفرعية والاصولية والتغير مختلف ويحصل المشتق الفرع فاشارة اليها بقوله والواحدة اي النوع المشتق تحت عنصر
وقاها للعلاقة في النهاية والتهذيب البيضاوي في المنهاج الاول منها المعايير قد مر المشتق والمشتق منه زيادة
الحركة كنصر لفتح العين من انصر يكونا والثاني زيادة الحرف فقط كالكاذب من الكذب بكسر العين بزيادة الالف

الاشتقاق

والثالث زيادة الحرف والحركة معا نحو ضارب من الضرب ليكون العين زيادة الالف وكسرة واو الالف نقصان الحرف
فقط نحو عد بالتشديد من العدد وبغيره والخاصة ان الحرف فقط نحو خوف من الخوف بنقصان الواو والساكن
الحرف والحركة معا نحو عد من احدى بحذف التاء المعوضة من الواو بحركة الدال والتسليم نقصان الحرف مع زيادة حركته
اخرى نحو كرم بضم العين من الكرم بفتحها فقد حذفت الفتحة وسمت العين والثامن نقصان الحرف مع زيادة الحرف نحو
عاد بالتشديد من المدد بزيادة الالف وسكون الدال المدغمه والتاسع نقصان الحرف مع زيادة حركته اخرى مع كسره
نحو ضرب من الضرب بحذف حركة الصاد وزيادة الحركة المكسوة وكسر الراء والتاسع نقصان الحرف مع زيادة حركته نحو
من البياض بحذف الالف وزيادة حركته التاء والبناء والحادى عشر نقصان الحرف وزيادة حركته نحو لسان من لسانه
الثاني عشر نقصان الحرف مع زيادة الحركته والحرف مع خفائه من الخوف حذفت الواو وزوت الالف وفتح الفاء البناء
الثالث عشر نقصان الحرف والحركة معا مع زيادتهما معا كرم من الرمي حذفت الياء وفتح الراء وزيدت الهمزة بحركة
مع كسرة الهمزة الرابع عشر نقصان الحرف والحركة معا وزيادة حركته فقط نحو عد من العدد حذفت الواو وفتحها وزوت كسرة
العين الخامس عشر نقصان الحرف والحركة معا وزيادة حركته فقط نحو كال بالادغام من الكمال حذفت الالف الواقع من
اللامين وحركة اللام المصغرة وزيدت الالف بعد الكاف واللم انه قد يطلق المشتق ويراد به الماضى والاستقبال او الحال
التبليس بالمبدى ان يراد من لفظة المشتق مطلق التبليس بالمبدى من دون لاداة الربط والزمان من اللفظ بل من الجاهل
ويراد بالمشتق القدر المشترك بين الماضى والحال بان يراد به مطلق صدور المبدى من الذات حالا او ماضيا او القدر
المشترك بين الحال والمستقبل بان يراد به مطلق التصاق الذات بالمبدى حالا او مستقبلا وعلى التقادير المذكورة اما ان يكون
المبدى من الحالىات كالضرب ونحوه او الملكيات كالتقارير والاربابية من الملكة وقد يراد منها الحرفة والحال ايضا والحرف
في اغلب معنيه الفعل كالتباطؤ والتجارب ونحوهما ثم ان استعمال المشتق في كل من الماضى والمستقبل مقصور على الحال
وفي الحال على تفرق وتعيين محل الشروع من تلك الاستعمالات لا يخلو عن شك كالحال كمن يخرج من موضع الشروع على ان
الشروع تخفيفا للمؤنة فتقول ان طلاق المشتق على من يريد فيه معنى المشتق كطلاق الضارب على من يضرب الا ان حقيقة
الطلاق والطلاقه على من يريد فيه معنى المشتق منه كطلاق الضارب على من يضرب في الاستقبال مجازا بالانطلاق والاداء
الطلاق المشتق على من كان متصفا بمفعول المشتق منه في الماضى وليس متصفا به كالمعنى في الحال كطلاق الضارب على من
ضرب في الماضى وليس لضارب في الحال فقد خلت عنده فالبعض على ان طلاق المشتق على من كان متصفا بالمعنى المشتق
في الزمان الماضى حقيقة ولا يشترط ان يكون المشتق مشتق طلاقا حقيقة بل بعض على ان ذلك شرط في طلاق حقيقة

والاشترط بقاء المعنى المشتق منه في الحلقا المشتق حقيقة أو مضمحل على ان ذلك شرط في علمانية حقيقة قول ان
المشتق منه مما يمكن بقاءه فيشترط بقاءه وتوقف البعض والمنصف تناد الاول واليه اشار بقوله ولا يلزم بقاء
المعنى المشتق منه في صدقه اي صدق المشتق حقيقة مضمحل على التفسير اي على بسبب الحقيقة بتفريع عليه
كرامة البول تحت الشجرة المثمرة من قبل ونحن لمست بثمره فيصدق عليها ثمرة بارا على هذا القول اذ هو اي
المشتق كالضارب موضوع لمحصل له المعنى المشتق منه كالقرب والحال ان الضارب مثلا موضوع للشخص
حصل له الضرب سواء كان حصوله في الماضي او في الحال فيصدق الضارب على من ضرب في الماضي صدق الحقيقة لا المجاز
لا يخفى ما فيه من غلط المشتق في هذه الآية الثانية من المصادرة على المطلوب كما لا يخفى على المتدبر بكماء بشر
اليه الحاشية ايضا ثم عترض على هذا الدليل بان اكثرهم قد ادعوا الاجماع على كون المشتق حقيقة في الحال ولو كان
العام شاملا للماضى والحال حقيقة ايضا لزم الاشتراك والمجاز خير منه وبان المستدلين بكونه حقيقة فيما يقضى عن
المبدأ يستدلون باستعمال النفاذ فانهم يتعدون المشتق في الماضي والحال والاستقبال ولا يريدون به المعنى العام
بحرفا فادعوا المعنى العام الشامل للماضى والحال مع ذلك الاستدلال تناقض في قولهم ولصدق بالمخبر و
المستدل على من اخبر وكلم حقيقة لا مجازا او شرط بقاء المعنى في صدق المشتق حقيقة لما صدق على احداهما خبر او
مشكل لان مبدأهما من الاعراض استيالة لانها الحروف وهي مما لا استقرار لها بل تحيد وواحد بعد واحد ونعيم
آخر بعد آخر وفيه لمعبر في الخبر والمشكك تحقق المبدأ عرفا ولا ريب ان العرف حكم على من يحكم ويشتغل به ولو بحرف
واحد من هذه مشكك ولا يخفى له كونه اعميل بمقدار التنفس او ان يبدل بمقدار شرب الماء الباقى في بعض الاحياء
وبالحجة اعتبار العرف في مثل ذلك المقام اذ لم يسم لا يقول ان شجرة كانت مثمرة من قبل ونحن لمست بثمره انها مثمرة
اذا على ما كان حامضا فصارت حلا لا يقيم له حاض فعلى هذا اعتبار المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لا يخلو من رجحان
بالاجماع المدعى ايضا ولزوم مجازية للمؤمن للتائم والغافل بالمعنى على الصدق والحاصل انه لو شرط
بقاء المعنى المشتق منه في صدق المشتق حقيقة لزم ان يكون المطلق للمؤمن على التائم والغافل مجازا فانه في كلا الحالتين حال
عن التصديق وهو باطل بالاجماع على عدم خروج المؤمنية عن المؤمن حاله النوم والعقل والشرام المجازية لغة لما يابا
العقل السليم والتعمق مستقيم وفيه ان حاصل للمؤمن من التصديق وهو في النوم حال ايضا بقاءه في الخزانة وان لم يكن في
المذكرة والحرف ايضا يحكم للمؤمن في مثل باقين المؤمنين بقاء التصديق والامان فيه والاستعماله بالمعنى العطف
على اصدق معنى ولا يستحال المشتق في الازمنة الثلاثة الماضية والحال والاستقبال كما يقيم زيد ضارب اس الاكس

او غدا والاصل في الاستعمال الحقيقة خرج الاستقبال بالاتفاق والحاصل ان المشتق يتم في الازمنة الثلاثة
 والاصل في الاستعمال حقيقة وسمي في الاستقبال مجازا بالاتفاق لئلا يتناول في الماضي والحال فيكون حقيقة فيها وفيه ما
 الدليل الاول على ان استعمالهم من حقيقة والمجاز في الماضي لا يفتقد جواب عن احتجاج القائلين بان شرط الابد
 في صدق مشتق حقيقة تقريره انه يصدق على من يقضي عنه الضرب انه ليس بضارب في الحال صحة سلب من علام المجرز
 فيكون صدق الضارب على من ضرب في الماضي مجازا لا حقيقة واجاب عنه بان لئلا يتناول في الماضي ليس بضارب في الحال
 لا يفتقد لانه ان اردتم بالنفي المذكور ليس بضارب في احد من الازمنة الثلاثة فمهم ان اردتم ليس بضارب في الحال
 ان كان ضاربا في الماضي فسلم لمن لا يفرقا اذ غاية ما يلزم منه هو صدق السلب في الجملة وهو لا ينافي في الثبوت في الجملة بل
 الذي هو علامة المجاز هو السلب المطلق لا السلب في الجملة وفيه ما حققناه سابقا من ان اسلوب علامة المجاز بالنسبة الى
 السلوب من ضرب في الماضي يصدق عليه انه ليس بضارب في الحال فيكون الضارب مجازا بالنسبة الى الماضي والاضافة
 عرفت اجماعهم على كون مشتق حقيقة في الحال واجماعهم في مثل المقام حجة فلو كان في الماضي ايضا حقيقة لزم الاشتراك
 المجاز خيره ومنع اطلاق الكافر على من آمن شرعي جواب عن قولهم لو لم يشترط بقا النفي في صدق المشتق
 حقيقة لزم صدق الكافر على من آمن لكون الكفر فيه من في الماضي ثابتا في صدق عليه كافر حقيقة وهو باطل بدريته
 الا يلزم كون كافر لصحابة كفارا والجواب ان منع اطلاق الكافر على من آمن بطريق التفرع لا بحسب اللغة واما بحسب ما قبل
 البحث وفيه قد التزم التفرع في اطلاق الكافر على من آمن فالتقول في اطلاق الكافر على ما صار حلا فان اطلاقه على
 احواله خلاف اجماعهم فانهم لا يطلقون الكافر الا على ما فيه المحوصة بالفعل قتال وقيل قاله الشهيد الثاني في تهذيب القواعد
 قبلا بغير وجه اي خروج اطلاق الكافر على من آمن بعد كفر عن محل النزاع اذ هو اي محل النزاع ما اى مشتق
 الذي لم يطبق على المحل اي على محل مشتق وصف وجودي ينافي الاول اي الوصف الاول وفي الموضع قد طر
 الوصف الوجودي الذي هو لا يمان ينافي للوصف الاول الذي هو الكفر كما في المحصول وغيره في الحاشية
 هذا الكلام في المحصول موجود في بعض كتب الفقه اوردوه فينا الشهيد الثاني نقلا عنه في قواعد ونحن لم نجد في المحصول
 ولا في كلام علماء اهل الاصول فلذلك صورناه بلفظ قيل انتهى قيل ما ذكر من محل النزاع وان لم يوجد في المحصول كونه موجودا في
 مختصر الاصول للشيخ ترمي وكلام الامام في خلاف الناهي والقائل على اليقظان والقاعد مجازا اتفاقا تفرع
 على مقوله صاحب القيل والقال انه لو كان محل النزاع اقبل فاطلاق انما على اليقظان والقاعد يكون مجازا
 الطويل الوصف الوجودي على محله وهو حقيقة في انما والقاعد في القاعد يكون مجازا
 الطويل الوصف الوجودي على محله وهو حقيقة في انما والقاعد في القاعد يكون مجازا

الا لسارق والزاني بعدهما اي احد السرقة والزناء يعني ليس الملاقاة سارق على من سرق والان ليس سارقا
 الزاني على من زنى والان ليس بزانيا بجانها ان الملاقاة سارقا الزاني على من سرق الزاني على من سرق
 عليهما وصف وجودي وان لم يوصف العدم فهو عدم السرقة وعدم الزنا بمحل النزاع على ما بيننا وبينك
 فتأمل فتفهم كيف تفرغ على قوله صاحب القيل والغرض من هذا الاخراج على ما ذكر في الذكرى الزاني
 اي تخين الماء قبل ان يكثر منه لعدم خروجه من كونه شمساً وصدق ان الماء لا يزال اذا اشتق الا بغيره بقاؤه
 فقال المصنف حاشاه انه على تقدير كون محل النزاع هو الماء لم يطرأ على محل وصف وجودي في الثاني الاول بقاؤه كذا
 الطهارة بالماء المستحق بالشمس بعد بقاء الماء المستحق على هذا الاصل وهو انهم بقاؤه في
 صدق المشتق حقيقة ونظر في متعلق بالسفر ليجل كما ترى اي غير حيدلان مستحق فطره على وصف وجودي وهو البرد
 فيخرج من محل النزاع ويكون الملاقاة مستحق على المبرور وحيث ان الملاقاة مستحق الكرامة فلا يستقيم السفر ليجل اذا سوت به انفق
 مقتضى القواعد اللغوية ان المشتق لا يصدق حقيقة الا فيما تحقق المبدء وفيه في الحال المقابل فملكه وخرقه لا بما علم
 اطلاق الاستواء والاسبق والخاص على ما كلف بالفعل لا على ان كان يفيض او اسود او احما مضاعفا كذا في اعتبار المصنف
 الوجودي محالاً يعتبره العرف انما هو من العرب بل لا يفتنونه ايضا ولما بعد الادراك الحكم من القطع والجلد على سارق
 والزاني انما هو بالليل الخارج عن القواعد اللغوية كالا بملع وغيره من الادلة الشرعية كما ثبت كذا مسائل
 المتعلقة بتكليفنا بالبر لا بل الخارجة عن القواعد اللغوية فحصل خلافها في ما بل يشترط في صدق اشتق
 على شيء قيام معنى مشتق منه فيه ام لا فلا شاعرة الا شحور يتعدى شرط القيام واستزلة على عدم الاشتراط في
 المصنف صرح وقال لا يشترط الاتصاف بالمبدء وهو المشتق منه في صدق المشتق على شيء وان علم
 في الاحتمال اتصاف المبدء في صدق المشتق على شيء لكنه غير مشروط كما هو مذموب احكامنا رضوان الله عليهم
 قال في الحاشية والمراد بالمشتق علم من يكون اسم الفاعل او اسم المفعول او المصنفه المشبهة وسواء كان المبدء
 قائماً بغير المحل او لا والحاجي فخصص باسم الفاعل وبما اذا كان السيد قائماً بغيره واعتقد له بان عدم البحث
 وصفه سبحانه بالمتكلم مع قيام الكلام بالشجرة وهو عند ضعيفه والاولى التعميم كما فعل الامام في كلامه في وجوبه حاشاه
 من الحاجي فحصل ان الاتصاف بالمبدء ليس شرطاً في صدق اسم المفعول فان المفعول يقوم به بل هو قائم على حقيقة
 تخصص باسم الفاعل وايضا الفعل لا يقوم بنفسه بل يقوم بالمحل وبغيره والتعميم في القيام بغير المحل فلا اختصاص اذا كان المبدء
 قائماً بغيره نعم لا ضرورة في التميز لكن ليس بسبب اننا نقول بهذا التوجيه وان خرج به اسم المفعول كمن اتصفه بغيره فصدق

بقيت فانها ايضا مقام به لفعل والمتبادر من اسم الفاعل ليس لصفة المشبهة فعله هذا ايضا انه ان يعبر بالمشقة
 ايضا على ان لم يصف ما قال شينا عنه بل ثبت الاولوية ولا يجب اولوية كما يشعر اليه كلام هذا الموجد ايضا فاعل
 استدلال بالمجول على هذا المطلب يصدق المولد والضارب مع قيام الامر والضرب لغيره اي
 لغير الضارب والمولم حاصله ان الضارب يصدق على فاعل الضرب وكذا المولد على فاعل الامر مع ان الضرب
 الامر الذين هما مبدا ان قائمان بالمضروب والمولم بالفتح وبما غير الضارب والمولم فلو اشتراط التوافق المبدا في
 صدق المشتق لما صدق على فاعل الضرب ضارب ولا على فاعل الامر مولم وفيه اي في هذا الاستدلال ان المبدا
 هو التاثير لا الاثر حاصله ان المراد بالمبدا هو التاثير الذي يصدق من الفاعل لا الاثر القائم بالمفعول في التاثير
 متحقق في الضارب المولم ويمكن الاستدلال على عدم اشتراط الاتصاف بالمبدا في صدق المشتق بصدق
 العالم والقادر والخالق عليه سبحانه حاصله ان هذه الاسماء صادقة على الله تعالى مع عدم قيام سببها في
 العلم والقادرة بخلق يتم ما عدم قيام العلم والقدرة به نعم فلما اشار اليه بقوله والعينية ثابتة اي قد ثبتت
 علم الكلام ان صفاته غير في ذاته نعم فهو عالم وقادر بالذات لا بسبب قيام العلم والقدرة به نعم والاحتياج الى ما
 قام به يمكن وقد فصلنا المقام في عينة الصفات في آخر حاشية التيسيل للرسالة المتناهية بزيادة قليل للاستدلال
 به فلهذا ما عدم قيام الخلق به نعم فلما افاده بقوله ولا قيام للخلق به سبحانه والا لكان محل الحوادث و
 بطلانه متفق عليه او الخلق هو المخلوق الذي هو الاثر ولو كان غيره لكان هو التاثير لا انما بالانفاق فهو اما قد تم في المقام
 العالم لم يمتد به من وجدان التاثير بدون الاثر وما حادث فلهذا تاثير اخر ولم يمتد به في هذا المقام اسوة واجبة كذا
 روي الا ان شاء الله وتثبتوا اي الاشاعة على ما فهم من شبهة اشتراط الاتصاف بالمبدا في صدق المشتق بالاستقراء
 ومبنيها عبارة عن تتبع الكلمات المشتقة وعدم تطرف بكلمة تصديق على ذات والمبدا قائم بغيره وانما
 ايضا القطع باعتبار انه حصل لهم من تتبع كلمات العرب حكم في كل ما كوجب رفع الفاعل الحاصل من جميع كل نعم
 كذا قيل وانما بطلان المراد بالقطع الظن الغالب القوي لكفاية في المباحث القرآنية من غير حاجة الى التفتيش فيه
 ولذا فهم اي الاشاعة على غير العلم الاتصاف بالمبدا في صدق المشتق منع اطلاق الموجودات والقائمت
 على الشيء والواجب على الصلوة مثلا المزمع عدم اطلاق الموجودات على شيء فاشارة اليه بقوله العينية
 الوجودية لهم يعني الاشاعة قد روي ان وجود كل ما به مكنة او واجبة عين في انها فلا يكون الوجود
 قائما بشي للعينية فلا يصدق على شيء انه موجود ولما عدم قيام المبدا فيه وهو شرط في عدم اطلاق العلم

على الشيء فيدل عليه قوله وقيام الصوت بالهواء يا بحر عطف على دخول اللام حاصله ان الاشياء قد
عرفت الصوت بانه كيفية قائمة بالهواء وكلها المواد الى اقسام فجميع اصوات الامور الى اسما فاعلى هذا يلزم طلاق
على الهواء لقيام الصوت به لا على شيء من الاشياء وانه عدم قيام الصوت به لما عرفت وليس الامر كذلك لانهم يطبقون
الصايات على من اصوت واما عدم الطلاق الوجوب على الصلوة فادما الى بقوله وجعلهم بالبحر عطف على ما قبله اي
جعل الاشياء الوجوب من كلام النفس حاصله ان الوجوب حكم والحكم عندكم خطاب الله المتعلق بالفعال
المكلفين وخطابه كلامه نفسى القائم بانه تفهيمون الوجوب عندكم كلامه نفسى القائم به نعم انما يطلق الواجب
على الصلوة لعدم قيام الوجوب بالصلوة بل يطلق الواجب عليه والحق ان البحث عما لا من الطرفين الامن
الاشارة فلان منى مسئلتهم على العرف والتمه وهم لا يفهمون مثل تلك التوقيعات واما من طرف هو انما فيها
اشار الى بقوله ودعوا اليهم الاستقرار له ثبتت تعلقه في العالم والقادر والحق كما عرفت وانما من
كلام مصنف في هذه المسئلة الوقف المطلب ثلث من المنهج الاول وهو فاقته المطلب في اللبا و
الاحكام صفة الحكم الشرعي لا العقلية والعاوى طلب الشارع وهو الله سبحانه ينفذ احكام
اما الشارع بمعنى المبتين فيجوز ان يراد به النبي والائمة عليهم السلام كما مر من مقتضى البحث بحقيقة الشرعية فيترك
من المكلف انظر متعلق لطلب الفعل بالنصب على مفعوليه طلب او تركه اي ترك الفعل مع تحقق المذموم
بمخالفة التامير المحرور او المكلف او لطلب او للشارع على الاول يكون المصدر مضافا الى الفاعل وعلى الثاني
اضافة الى المفعول وكيفما كان فقد ظهر منه تعريف الوجوب واعترفته لان طلب الشارع من المكلف افضل مع تحقق
الذم بمخالفة الواجب وطلبية منه ترك الفصل مع ذلك التحقيق هو الحرمة ابدل وانه اي بدون تحقيق الذم
بمخالفة الاشارة الى المندوب والمكروه او طلب الشارع من المكلف الفعل بدون تحقق الذم بمخالفة
المندوب وطلبية منه تركه بدون ذلك التحقيق هو المكروه او تركه وبتلك بالرفع عطف على الطلب في تساوية
في الاشارة الى تعريف المباح او تساوية الشارع بينهما اي من الفعل والترك هو المباح لوصف مقتضى ذلك
اي ان ذلك الطلب او تساوية على قوله لطلب الشارع والحاصل ان طلب الشارع افضل لكونه كرامة وتيرة منه ليس
تسوية لنفسه بل هو لوصف مقتضى لصدور تلك الاحكام فكلما كان هذا القيد ليس اجترار بل اعماء
الى ان يكون في الافعال عقلية لا شرعية كما هو معروف من الاشياء ووجه الحقيقة في اننا نلاحظ مقتضاها فكلما
الحكمة من المحرم والمندوب والكرامة والاباحة يجعل ودها في ضمن تعريف الحكم الشرعي كما عرفت ومفهوم

والحكم الوضعي ليس حكما بل مستلزما له اي الحكم دفع وثل تقريره ان الحكم الوضعي يخرج عن تعريف الحكم الشرعي انه
 ليس فيه طلب الشارع وتنويع بين الفعل والترك صريحا بل هو حكم على الوصف بالانه سبب لنا وضع الشارع او شرطا
 او بالغا كما حكم على التدلوك بكونه سببا لوجوب الصلوة التي وضعها الشارع وكما حكم على الطهارة بكونها شرطا للصلاة
 كما حكم على النجاسة بكونها مانعة عن الصلوة فلهذا الاحكام ليست فيها الطلب وتنويع صريحا فاجاب بنصفه بان
 الحكم الوضعي ليس حكما في الحقيقة بل هو مستلزم للحكم وقد عرفت منافي في صدر الكتاب ان خروج الاحكام الوضعية عن
 مضمونها لعدم تعلق الغرض بها بالذات فتذكر اجاب لبعض باذناهما في التعريف بان الطلب للمأخوذ في
 احد اعم من ان يكون صريحا او ضمنيا وفيها ليس الطلب صريحا بل ضمنيا اذ ليس معنى كون التدلوك سببا لوجوب الصلوة الا
 الشارع وجوبها ضمنيا ولا مانع من طلب الترك جواب عن ايراد يورد على تعريف الحكم الشرعي بان طلب الشارع
 ترك الفعل لا معنى له لان الترك عبارة عن عدم الفعل والعدم اذ لا يصلح ان يكون اثر القدرة المتأخرة فكيف يكون
 مطلوبا بالشارع فاجاب بان كون اعدام الدنيا المانع من طلبه انما يكون مانعا لو كان ذلك لعدم نفسه اثر القدرة المتأخرة
 وليس كذلك بل اثر القدرة الاستمرار عليه اي على الترك فالعدم باعتبار وصف الاستمرار اثر للقدرة المتأخرة
 لا بنفسه اعترض عليه الشارح حمد الله بان ما يكون علته شئ فاستمراره علته الاستمرار وذلك شئ فكما ان اعدام الازلي
 سبب لبطء وهو عدم علته الوجود كذا استمراره سبب لبطءه الوجود وكما يكون معللا لبطءه لا يمكن ان يكون معللا
 لبطءه اخرى فاستمرار العدم مع بقائه علته لا يمكن ان يكون اثر للقدرة فلا يكون العدم باعتبار الاستمرار ايضا
 مطلوبا بالشارع فالتكليف ليس الا بالفعل وهو في التوهم كلف النفس عن الفعل انتهى اقول ان الاعدام
 الازلية لها قسمان احدهما لا يمكن وجوده بل هي من المستحالات كشربك الباري وجماع بقطينين لا تتحقق
 علتهما وثل في الاعدام لا تكون مطلوبة للشارع وثانيها ما يمكن وجودها لا مكان وجوده علته وجودها كما ان
 السيد امر عبده لاجدوم دخول دارهم فاعلموا العبد الى ان يتلافى العدم لما كان يمكن الوجود بان يتحقق علته
 وجوده اذ لا يمكن دخول النار طلب السيد استمرار ذلك اجدوم وان لم يكن كذلك نصارت اموره ذاتا بغيرهم
 بترك الاعمال انوارا وهو بدعي البطلان فمن هذا القبيل الاعدام التي طلبها الشارع ايها لما كانت ممكنة
 بل يتحقق علته طلب الشارع استمرارها فاجاب عن ضعف بقوله اثر القدرة الاستمرار عليه وما قال الشارع استمرار العدم
 مع بقاء علته لا يمكن ان يكون اثر للقدرة سلمنا كسنا لبقاء علته في الاعدام لمطلوبة ليس بضروري كما عرفت يمكن قطع استمرار
 فيكون مطلوبا بالشارع والاعمال التكليف بالفعل كما قال الشارح لمخرجه واردة الكلف من التوهم مستلزما ان لا يكون

ترك التزنا طول عمره ولم يقصدا الكف متمشلا وليس كس فقد برحق التدبر والطلب في الترتيب في اي تعظيم في الطلب
 المتعلق بفعل العتي راجع الى الولي اي الى ولي القضي حاصله جواب عن ايراد الورود على تعريف الحكم بشرعي فقرر بان
 الحكم بان مملوثة بتبني مندوبه حكم مندوب كونه مطلوب بالشارع بدون استحقاق الذم بخالفه لكن لا يصدق عليه تعريف
 الحكم لانه كما عرف طلب الشارع من المكلف وليس المكلف فلا ينبغي التعريف فاجاب بان الطلب ليس متعلقا بال
 حقيقة بل هو لوليته حتى يحصره على اتيان الواجب لئلا يقتصر من الوجوب ولعلنا بدنا الجواب بان المراد بالمكلف ما يتحقق
 به الخطاب اعم من ان يكون مكلفا او غير مكلف معطى اهل الشرع فان المتبادر في عرفهم من المكلف هو اتيان العاقل قائل
 ومكره ولا العبادة كما قاله في الامامة في الامام من المنكر وبكلامه اي من المنكر وجواب لما يراد على تعريف
 المكره بانه طلب الشارع من المكلف ترك الفعل بدون استحقاق الذم بخالفه وهو لا يصدق على العبادة
 المكره منه كالصلوة في الامام فهي عبادة وفعل العبادة مطلقا لا يرجع على تركها فكيف يطلب الشارع تركها
 في المكرهه ليس شاملا لجميع افرادها قال يكون جامعا واجاب عن بيان عبادة المكرهه واخلته في تعريف المندوب
 لان المكرهه لم يجانته اي ربحان فعل العبادة المكرهه وانما سميت مكرهه بالقله ثوابها بالنسبة الى غيرها او
 بحاجب عنه بان مكرهه العبادة منه اي من المكرهه بارجاعها اي الكراهية الى وصف خارج عن العبادة
 حاصله ان العبادة واجبة في نفسها ولا يصحها بالكراهية فباعتبار انشاؤها في الامام فالكراهية باعتبار الوصف
 الخارج عن العبادة في نفسها وفي هذا المقام بحث طويل لا يرقى في الوقت بذكره ولشدة ليس القسمة به اي
 بكونه العبادة لتصف والمحصل ان البعض جعل الاحكام مستثة الوجوب والمكرهه المندوب و
 مكرهه العبادة ومكرهه في غيرها والاباحه وموقف اذمة كثيرة الاقسام بلا طائل لا يمكن ارجاع السادس الى
 المندوب كما عرفت وبين الشارع محذرة الاقسام مستثة كذا بان لا يطلب متعلقا بتركه ولا يتحقق الذم بفعله
 فانما ان يكون فعله اقل ثوابا وهو المكرهه من العبادة وانما لا يكون في فعله ثواب صلا وهو المكرهه من غير ما قول
 على هذا التقسيم ايضا لا يندفع محذور ان فعل العبادة مطلقا راجع فطلب تركها من الشارع غير معقول لانها
 ما قال المصنف في حال فصل قال الغزالي الحكم خطاب الله الخطاب لغة توجيه الكلام نحو المخروقة
 محرمة الايدي وغيره من علماء الاصول ينقله الى الكلام الموجبه وهو المراد منها المتعلق بالرفع لنت الخطاب
 بافعال المكلفين فبقوله خطاب الله خرج خطاب غيره والخطاب انبي هو الائمة عليهم السلام فهو ايضا خطاب
 لعدم تخاطبهم من تلقا انفسهم وبقوله المتعلق بافعال المكلفين خرج ما تعلق بذاته لم تخولا اليه الا هو في فعله

هذا الحكم وما الافعال والمكلفين مقصود في كماله كما قصد الملاك في قوله تعالى او قالت الملائكة يا معكم جن جنات
فمن التعريف فطلب الله المتعلق بحسن الفعل من غير المكلف فان دفع النقص بالعكس بحال المجتنبين جهة الافعال وما
المكلفين ويزب عن الطرد اى طرد التعريف بان حيثية التكليف في الحد معتبرة والحاصل ان
يعبر بالحيثية في الحد وان لم يقع التصريح بها فبنا ايضا حيثية التكليف معتبرة وان لم يقع بها فبنا هذا الحكم خطاب الله
المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون فلا يتقص طرده بالآية الكريمة اولى حيثية التكليف
بل لمعتبر في حيثية التعلق فان معنى قوله تعالى والله خلقكم وما تعلمون من حيث انهم مخلوقون لا من حيث انهم مكلفون فلهذا
التعريف طردا وعكسا ويحذف منه اى يحذف من الذب عن العكس وانظر والتعبد له ان
تعدد الحكم المختص بالنبي م حاصله انه على تقدير محاقا يتعلق بالغير لازم ان يكون الحكم المختص بالنبي مكلفين حكم
بالنسبة اليه وحكم بالنسبة الى غيره من الائمة مثلا قال الله سبحانه النبي اذ ذاب الزناد على الاربعة محض مكلفين
الاباحة بالازواج بالزائد بالنسبة الى النبي وحكم تحريم الزواج بالزائد بالنسبة الى غيره من الائمة فها والنقص في
بالعكس فخرج الحكم المختص بالنبي ويحذف منه التجوز اى ان كتاب المجاز في التعريف حاصله ان قصد المجتنبين من مجتنبين
الافعال والمكلفون يوجب التجوز في التعريف وهو على الجمع لمحملي باللام على حيثية لتناول الواحد والاعتناء من المجاز
لا بد في الحد ودل ان المجاز خلاف الظاهر اذا الظاهر في الحد واما في الفاظها في معانيها الحقيقية لا صلتها هذا هو الحد
في الذب عن العكس ولما اخذت في الذب عن الطرد فهو لا شأنا له واعتبارها بالربح على ان تعدد هي اعتبار حيثية التكليف
في الآية المزبورة لتضمنها اى الآية الانكار عليهم في عبادة ما تحتون حاصله ان حيثية التكليف
معتبرة في الآية ايضا فان فيها انكار على الذين كانوا يعبدون ما تحتون كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله تعالى
ما تحتون والله خلقكم وما تعلمون والفرقة في قوله تعالى تعبدون لا شأنا له الانكار في الابد ان يكون الخطاب بهذه الآية
متعلقا بافعال المكلفين من حيث هم مكلفون اذ غير المكلف لا يستل انكار فعله في اعتبار حيثية التكليف
في الحد لا يدفع النقص الوارد عليه بان الآية المزبورة ليست حكما مطلقا حاصرا وخلافها في الحد و
المجتنبي كلام الشارح رحمه الله في هذا المقام محصله ان الخطاب بالآية متعلق بجم من حيث كونهم عقلا ومكان
للتمييز بين الحق والباطل لا من حيث انهم مكلفون وغير المكلف ان كان عاقل لا يتصور عليه الانكار في نفسه
للعقل وهذا الكلام كما ترى يدل على كمال الفعلة من الامور الشرعية فان المكلف ليس الا من هو بافع
عاقل فالشرعية بين العاقل والمكلف صدرت من هذا الشارح والظهور والقول ان كفا لا سيما المكلفين مخالف لا لاجماع

في حيثية التكليف

الملزوم مستفيع لخلق اللازم وحمل خلاف القدرة والمقدرة والافتقار والاحراق انتهى الاول قيامه كما
 ان مجموع موقوف على علم غير منظر الى خلق آخر وقدرة اخرى كذلك الاحراق ايضا موقوف على الافتقار في
 باي وجه كما يحصل الاول لاخر في بحر الافتقار والممنوع بالمثل بل الملقى بالفتح وبغيره فالنقطة محل ان يصل
 تحتها لما عقده الفصل السابق ولو نقص طرد الحد اي صدق الحكم لغزال بعد تبينه اي بعد اعتبار
 التكليف في التعريف باخيرا في بالتبينة وحذف النون للمضافة اي بالآيتين الاخيرتين من سورة الزلزلة
 وما قوله نعم فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ونقص النقض انه يصدق عليها
 الله المتعلق بافعال المكلفين من حيث انهم مكلفون مع انها ليس من افراد الحد ولذا كان هذا النقص الظاهر
 من نقص آية والله خلقكم وما تعملون كما مر لصراحة الوعد في اولى الآيتين والوعيد في ثانياهما وفي
 الآية السابقة لا يصح اما المراد بالوعد جزاء عمل الخير والوعيد جزاء عمل الشر وهما مختصان بالمكلفين من حيث
 هم مكلفون وغير المكلف لا يتحقق الوعد والوعيد واجاب بعض من قبل الاشاعرة بان المراد بالمكلفين نفس الحكم
 المكلفون الذين كفوا بذلك الخطاب الذي هو طوباه واخيرا الزلزلة وآية والله خلقكم وان كانت خطابات
 متعلقة بافعال المكلفين لكن لم يمت خطابات كخطابها المكلفون لعدم كونها تكليفية بل هي اعتبار من عمل الخير
 الشر فاحد شبه بقوله وادفع المكلفين بذلك الخطاب ان وصلت الطرد اي طرد الحد لغزال الى
 فصلات العكس اي عكس الحد بالاباحة ما صلب ان تلك الارادة وان وصلت بطرد والتعريف
 تخرج الآيتين عن الحد لكن نفس عكس الحد بالاباحة فانها ايضا مكلف لا يصدق التعريف عليها فان خطابه
 ليس الخطاب الذي كلف به المكلفون او التكليف انما يكون فيما يحصل فيه الثواب والعقاب ولا شيء منهما في الاباحة
 وفي الحاشية اما جبر بلطفه ان في قوله ان وصلت الطرد لانه يمكن ان يقع فيها اي في غير الزلزلة التكليف بل في غير
 وبفتاب الشر فلم يخرجها من غير الزلزلة بل في ذلك الخطاب كزيادة قيد الاقتضاء والاحتقار
 في صدق الحكم يصلح الطرد فخرج تلك الآيات لان فيها ليس اقتضاء ولا تخيير لكن نفس العكس فخرج الحكم
 عن التعريف ان حكم محكمية الوضع لعدم كون الاقتضاء والتخير فيه فيضاف الى الحد قيد الوضع
 من غير الحكم ايضا فيحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالانقضاء والتخير والوضع فيستقيم الحكم
 اما اذا قيل ان الحكم الوضعي ليس بحكم كما قرر من الاصناف في تعريف الحكم فالحاجة الى زيادة قيد الوضع في التعريف
 اتول لا يخفى عليك ان الاقتضاء والعلم يمكن في الآيات المذكورة صريحا كذا هو في زيادة قيد الاقتضاء ايضا

بكت

لا يخرج ككسبت من المحذوف من ارجعة اى الخطاب الوضعى اليها اى الى الاقتضار والتحيز مقتضا
 اى قد اذلت من المحذوف كفى بقيدى الاقتضاء والتحيز ولم يخفى ذلك الشخص الا بول اى اقتضاء او تحيز
 بالصرح اى بالاقتضاء الصريح او التحيز الصريح بل عمت ذلك الشخص الاقتضاء والتحيز بما شمل
 الضمنى وقال المراد بالاقتضاء والتحيز اعم من ان يكون صريحا او ضمنا او لا يخفى كون الدلوک سببا للصلاة
 الا وجوب الصلاة عنده وكذا لا معنى لكون الطهارة شرطا للصلاة الا بقطع الصلاة فيه وانما يكون النجاسة
 مانعة للصلاة الا تحريم الصلاة معها كما قد مناه فقد كرم لا احتياج الى اى ما والوضع فيرد عليه اى على من
 ارجع الضمنى اليها النقض بكثير من الايات التى ليست باحكام كالايات المستفظة على تقصير الجوارح
 فاسما وان كانت ليست باحكام لكنها شتمت عليها تمننا لثقتنا بها انتهى عن افعالهم شتمت على افعالهم فاعند
 الا ليم لهم ما قال شارح هذا ان مقتضى بحث فى فقه لا يدل على الاقتضاء والتحيز لاصريحا ولا ضمنا بل الاقتضاء اقتضاء
 من نفس آخر فلا يرد النقض بهذه الايات انتهى وفيه ان مقتضى الآرودة فى كتاب الله لمصلحة الناس وغيرهم حتى
 ينتهون باستماعهم اياهم من اقولهم الشبهة واقعا لهم القبيحة الموجبة للسلطة العظیم والعذاب الالیم فلا محالة يقيم منها
 الا احكام منها فاعل فيه كما يرد على مقتضى الاقتضاء والتحيز بالصرح النقض بآية ومن قتل مومنا
 متعمدا فجزاؤه جهنم خالد فيها نصراحتها اى بصرحة الآية المرادة فى التحريم اى فى تحريم قتل المؤمن
 عمدا فينبغي ان يكون حكما مع انها خارجة عن الحكم عند من يقتضى الاقتضاء والصرح لكونها اعتبارا ليس فيها اقتضاء
 صريح وتوهم البعض بسبب عدم مراعاة الاقتضاء فيها عدم مراعاة التحريم فيها واخرجهما من افراد الحكم وقوله
 بقوله وحق ادراجها اى ادراج تلك الآية وامثالهما مثل الله على الناس حج البيت فى الحكم وان لم يكن حرم
 له والاجماع على خلافه اى خلاف ادراجها فى الحكم لم يثبت حتى لا يمكن ادراجها فى الحكم كيفما كان مقتضى
 على المنعصر والعلم كليهما وانما فى هذا المقام بحث تركناه رد الاقتضاء فصل لما فرغ من هذا الحكم
 بشير الى ابن الحسن والصح فى الانحال بل عطف على اخرى فاعلم انه قد وقع التشاجر العظيم بين الاشاعرة والمعتزلة
 فى هذا المسئلة بل حجج من المجاهدين متطابقة فلا بد ان يبين ببيان محل النزاع فنقول نحن والمعتزلة
 نختار معان الاول كون الفصل صفة كمال او نقصان نحو العلم حسن اى لمن القصف بصفة كمال او نقصان
 الجهل فصح اى لمن القصف بصفة نقصان او خلل كمال الشانى كون الفصل ملاك للنقص ومانع من الخواشى للذي يدعى حسن
 الا فى وقد يعبر عنها بالصورة والصفة وتختلف ذلك باختلاف الاعتبار فان قتل زيد مثلا صفة لا ملاك

الاعتناء

مفسدة لا واثباته وبيان بالانطلاق بين المعتزلة والاشاعرة كما اعترف به صاحب الوقف و
 السيد الشريف والقوي وغيرهم من علماء الخالفين الثالث هو ان القبيح فعل متصف بصفة اذا علمها الحكم فيقرر
 الحسن ما لا يكون كذلك كما يستفاد من كلام المحقق الطوسي ويقرب منه ما قال صاحب الوقف ناقلنا عن ابي الحسن من
 ان القبيح ليس للممكن منه ومن العلم بحال ان يفعل وقال صاحب الوقف ومن يحدو وعوده ان القبيح فعل متحقق في الذم
 المستمكن منه ومن العلم بحال وانه فعل على صفة لا ترفى استحقاق الذم وانسبته بين هذا الموضع والموضع الاول في الافعال
 اعم وخص مطلقا كما صرح به صاحب عماد الاسلام في اساس الاصول لان كل فعل اختياري يكون نقصا للفعل
 او كمالا لا محالة يكون مذموما ومحمدا فان اختيار الفاعل للفعل الموجب للخصامة لا محالة يكون مذموما بدون انعكاس في القول
 الاول قبل الشرح يستلزم وجود المعنى الثالث فيدرك استلزام الاخص لا اعم والاشارة بين المعنى الثالث وبين المعنى الثاني و
 اشكيات اعم وخص من وجه لكن يكون المعنى الثاني عقليا مالا وجهه لان الظالم العاقل يسيل طبعه الى الظلم والظلم مالم يقرضه مع
 ان العقل حاكم القبح ومن ههنا يلزم حقيقة ما افاد شهيد العلامة صاحب حقائق الحق ان تقسيم الحسن والقبح العقل الى الاحكام الثلاثة
 المذكورة من تصرفات بعض متاخرى الاشاعرة فوالله نعم عن مرجح الافعال انتهى ايضا قد عرفت النسبة بين الاول والثاني و
 به التقييم ايضا لا يحسن ولا يبي من دون بل المقربين من غير استلزامه الناقص بقرين لان المعنى الاول خاص والثاني عام والظلم
 في ضمن الخاص فلما كان الخاص عقليا كان العام عقليا فالقول بعدم كون العام عقليا ناقص مرجح كغيره ان كان العقل الشارع هو
 الثالث الاشاعرة انهما متعيان فما حكاه الشرح كسبته فهو حسن وما حكمه بغير فهو قبيح لا يدخل في العقل ككونه
 حكما خديما سوا شيئا ليس شئ منهما في نفسها بحيث يقتضي مع فاعله او ذممه وانما المعتزلة وكثرتهم وانواعهم والبراهنة
 وغيرهم وجميع الامامية كما انفس عليه العلامة في النهاية ويستفاد من كلامه في كشف الحق ايضا صرح به مولانا المجلسي في بعض
 معتققاته كما انفا العلامة صاحب عماد الى ان الحسن والقبح بالشيء الثالث متعيان انما يحسن بفعل في قبح كونه وقبحا على
 وجه مخصوص لا بد من تحقق فاعله المدح او الذم وبالحكمة فطوبى لما شاعرا لامة ومن يحدو وعوده هو الوجه الثاني في ثبوت
 القبح في كل ما علم من تشريع انه حرام ومثبت حسن فباعد ذلك ومطلوب الاشاعرة هو السالبة لكتابة اي ليس شئ من الخلق
 قبيحا في نفسه لا اعدا حسنا بل حسن عبارة عن كون شئ ليس بشئ منه والقبح كونه مشوبا عنه والتدليل على ما قلنا بوجوه
 منها ما اشار اليه بقوله استحقاق المدح على العدل والاحسان واستحقاق الذم على الظلم والعدوان
 ضروري بدعي يشهد به الواحد ان لا ما جعله الى اقامة البرهان ولا يوقف ذلك على الشرح ايضا بل
 يحكم به اي باستحقاق المدح والاذم على المذكور لثبات الادب ان لا من لا دين لهم كالبشرية والامانة

الذين لا يعتقدون ان شرع فلو كان الحسن في شرع شرعيين لما حكم به هؤلاء الاقوام الجاهلين عن الشرع و هذا الدليل المذكور
بان الحسن في القبح فيما ذكرناه هو بالعينين الاولين اي بمعنى صفة الكمال و نقصان و موافقة الغرض و منافرة لا بالمعنى
المتنازع فيه و لا نزاع في كونها عقليين بذلك المعنيين و قد اختلف بقوله من قصر الحسن و القبح على صفة الكمال
و موافقة الغرض و لقيضهما في صفة النقص و منافرة الغرض و انكرهما اي حسن و القبح في
المذكورات اي فيما ذكر من احسان و الاكثار و الظلم و العدوان و بالصفة المتنازع فيها متعلق بانكر اي انكر حجة
المعنى المتنازع فيه في المذكورات فقد كما هو مقتضى عقلة جواب لقوله من قصر لان من البدنيات ان فاعل فعل
و الاحسان متعلق للعدل و فاعل الظلم و العدوان متعلق للزعم لا لخلق فيه لموافقة الغرض و مخالفة لا مخالفة لخلق
الا اعتبار كما عرفت و حسن و القبح في المذكورات ليس كمال لا لخلق الا انهم على حسنهما و قبحهما من دون الاختلاف
ولا كونه صفة كمال لو نقصان فهو عين وجود المعنى المتنازع فيه فيما لم يعرف من ان له و ان يخص من المعنى المتنازع فيه
وجود و الاخص يستلزم وجود و ان لم يعلم هذا الا انكار وجود المعنى المتنازع فيه فيما هو اثبات المتناقص فانه ثبت كون حسن
القبح في العدل و الاحسان و الظلم و العدوان بالصفة المتنازع فيه لزعم الاعتراف بطلان جميعهم و انهم متفقون
على عدم تبعض كما تقول في بعض الصور دون بعض احدث قول ثالث و اختلفوا في شرع في
ان حسن و القبح ليسا بمستندين الى ذات الفعل و الى حقيقة لازمة لها اما اصلها متعلقان بحسب خلاف ما قد
كان في صورة التمسك ان الحكم المتنازع قيل نسخ كان حسنا و بعد و صا قبيحا و كمال الكمال فانه قبح في نفسه و قد يكون حسنا
و كذا في بعضه البني و انما قد من الدوس فكذلك قد يكون قبيحا في نفسه و انما قد ينفي ذاتيهما اي ذاتية حسن
القبح او على تقدير ذاتيهما لما وقع اتفاقا ان مقتضى الدلائل لا يختلف عنه لورود عليه بان المراد يكون ذاتيتين لما كانت
الذات باهي كانه في انصاف بها بحيث انه متى وجدت الذات كانت متصفة بهما كالزوجة للأب و كون الذات
بحيث لو غلبت طبيعة كان مقتضاها لا حرجا كما لا بد و لا راد لما الذي انتمى الى الذات فلا يتصل بالوجود في الوجود
الا بعد فريدا ابدأ و اما الثاني بلطف الثاني يكون تبادله جازيا كما لا بد و لا راد لما الذي انتمى الى الذات و لا يكون باهيا
على ب و قد يكون ان يكون مراد العالمين بذاتيهما هو لطف الثاني فالكذب و الكمال بحسب ذاته قبيحا بحيث انه لو غلبت
طبيعة كان مقتضاها لا حرجا بحسب اصله حتى يخرج عن مقتضى طبيعة كمال ان التنازع في الدلائل يقتضي لورود عليه بان المراد يكون
الذات باهي لطفه لطفها فاما لجمع التخصيص لعمى كمال ان لزوم تبعض التخصيص من مقتضى ذاتيهما ينفي ذاتية حسن و القبح
بأنه قد قال انهم اليوم مثلا لا الذين قد افسدوا كل من السلام اليوم و الله في استلزام كذب الآخر و الكمال

المكلف للشيء كاذب ويجوز ان يظهر منه المعجزات على يد الكاذب فلا يمكن للشيء الجواب ان هذا صحيح وكيف يمكن العقل
 بجواز الكذب القوي على الله سبحانه لان الكلف يقول في جوابه ان قبح الاشياء ليس بحقيقة حتى الحكم بغير فهم انتهى وليس له ان
 يجب فينبغي باب البينة وهو مقتضى البينة وما يجب منه بان الكذب والظهار المعجزة على يد الكاذب انقص كحجب
 شتره به من دون معرفته انه لا يراعى فيه قضية ما يتبين من نسبة من المعنى الاول للمحسن والقيح ومن المعنى المتنازع فيه من الاول
 يخص من المعنى المتنازع فيه فيحقق الاخص فيلزم تحقق الاعم على ان ينقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي كما قال
 العاصم في ادواق فعدم الاحتمال على قوله هنا دون المقامات الاخر لتلبيح المطلوب بكابرة وادعاء محض وترجع بوجه
 ثم ان قول المصنف رح بعد موته معجزة انه كانه قبيح من الاول الى الاخر في تقدير شرعية يلزم من الاحكام قبل الرواية
 بعد امر النبي بقوله انظر في معجزاتي لتعبدني فيما بطل ما يجب والحواجة على العادة لا بالهلة جواب من قوله
 الله تعالى اجري عادته بان لا يظهر معجزاته على يد الكاذب فلا بد من توكيد ان الله تعالى الكاذب على الخوار المعجزة فاجاب
 بان تلك الحواجة بالهلة لانه لا عادة في النبي الاول فجاز كذبه وكذا في الثانية والثالثة ازاقل العادة ان
 يقع ثلث مرات فلا تثبت نبوة احد من الانبياء اذ اما استدلال المصنف على عقلية حسن القبح وغير ذلك
 اخرى ايضا والله على كل شيء قدير انما لو كان جميع الافعال سوسية من غير دخل للعقل في قبحها حسنهما فافهم ان
 البعض دون الاخر وكذلك الامر ببعضها دون البعض ترجيح بلا مرجح والطلبه ثبت في مقامه ومنها التوهم
 العاقل الذي لم يسمع شيئا من الاحكام لم يل نشأ في ياديه خاليا من العقائد كلها بين المصنف
 ويعطى دنيارا وبين ان يكون يعطى دنيارا ولا ضرر عليه فهو بالخيار ان الله تعالى الصدق على الكاذب فلو
 حكم العقل القبح الكذب حسن الصدق لما فرق بينهما واما اعتبار الصدق والافعال ان كل عاقل يفرق بين قبح
 صوم العيد وقبح قتل المؤمن فلما قلنا ان كلاهما حسن والافعال ان كل عاقل يفرق بينهما لم يفرق بينهما كالا
 متما اتفقت الامم قريظة فخرج على قبح الظلم وحسن العدل دون حسن صوم شهر رمضان وقبح صوم
 العيد متاويين بعقلية حسن القبح والافعال فلو امكنها هذا الطريق لعقل واما الدلائل العقلية فيدل عليه
 في سورة الاعراف واذا قلوا فاحشتم قالوا وحيدنا عليه انما شادوا الله امرنا بها قل ان الله لا يهدي
 القوم الظالمين فان المراد بالافعال في هذا المقام هو طواف المشركين بالبيت عزاء كماله
 عليه شان نزول الآية فلو ان الطواف عزاء فاحشتم جميع حكم العقل قبل ورود الشريعة وقوله تعالى
 قل انما امرت بغيري بالمشاء والبطن فانه صريح في من الفوضى لو انش قبل كونها متبعا عند قوله

قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق فانه يدل على ان الطيبات طيبات في نفسها
عند العقل لا يجوز له تم تحريمها لا انما حلتها - لم يرد كونها من نكاح الشايع وتورق من ان الله يا امر بالعدل و
الاحسان وابتاع نوى القرى ومنى من افوتها - والمنكر لم يفي فانه يصرح في ان هذه الامور المأمور بها والمنهى عنها
قبل كونها لك متصف بالحسن والقبح واما ذلك كثيرة في الكتاب العزيز واما في الاخبار فيدل عليه ما في الكتاب
باسناد عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال من زعم ان الله يا امر بالفحشاء فقد كذب على الله ومن زعم ان الله يا امر
بالسوء والفسق فقد كذب على الله وفيه ايضا باسناد عن جعفر بن محمد عن ابي عبد الله قال قال رسول الله من زعم ان
الله يا امر بالسوء والفسق فقد كذب على الله الحديث واما في ذلك كثيرة فقد لا يحلح بالجمع اما ما فيه الكتاب وما فيه
العقل فمما يحسنه القبح وجميع الاشاعة على فهم الوجه الاول كما بينت في النسخة في الموضع المقرره ان العبد يجوز
افعله واذا كان لك لم يحكم العقل فيها بحسن ولا قبح لان ما ليس قبل الاختيار لا يتصف بهذه الصفات اتفاقا و
بيان كون العبد مجبور ان العبد لو لم يتمكن من الترك فذلك وان تمكن من الترك ولم يتوقف على مرجع بل صدر عنه
ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجع كان اتفاقا من غير سبب الزلة فلا يكون اختياريا لان الاختيار لا بد له
من الزلة فلهذا مرجعه وان توقف على مرجع لم يكن ذلك المرجع من العبد والآن في صدور ذلك المرجع من العبد
مثل نخلتنا فيسلسل فاذا توقف على مرجع لم يكن ذلك من العبد يجب الفعل عند ذلك المرجع والواجب الفعل
والترك معا فيحتاج الى مرجع آخر فيسلسل ايضا فاذا وجب الفعل فيكون المرجع اضطراريا وهذا هو المطلوب في جميع
عنه بوجه الاول اما تكرار العبد قبل الداعي فممكن من الترك ولبعد الداعي والارادة المجازية غير ممكن من الترك
وقيل قال العلامة في الاماكن الثاني ان العبد يتمكن من الترك عند العقل متوقفا على مرجع وذلك المرجع من العبد
اعراضا يرى يجوز فيه السلسل والثالث الاختيار ان ذلك المرجع يستلزم الفعل الى المصلحة بحيث زعم العبد وهو
الاضمار اذ لا يجب الفعل ولا يمتنع فيه المانع من معنى الاختيار في ذلك القول ذلك المرجع هو
الارادة وهي مخلوقة الله فممكن لا يوجب الفعل بل يرتجبه مع ذلك يجوز تركه وهذا القدر يكفي بعد ذلك
والخامس انما يختار ان العبد يتمكن من الفعل والترك معا مع ذلك لا يحتاج الى ايجاد الفعل الى المرجع كما عطف ان
حضر من يدعي انما ان مساويان من جميع الوجوه والسادس ما اشار اليه منصف در بقوله ولو تكرر الاضطرار
في افعال العبد كما عظمه مجبور في فطرته جري السبل مثبت لا اضطرار فعل العبد في افعال الواجب ثم
فيكون مجابا ايضا مجبر الاضطرار في افعاله المقرره ان العبد في فعله مجبور لان لم يتمكن من الترك فذلك

فيكون العبد مجبور في فعله جري السبل مثبت لا اضطرار فعل العبد في افعال الواجب ثم فيكون مجابا ايضا مجبر الاضطرار في افعاله المقرره ان العبد في فعله مجبور لان لم يتمكن من الترك فذلك

المطلوب ان يمكن من الترك ولم يتوقف الفعل على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر عنه اخرى من غير سبب مرجح كان
 اتفاقا من غير سبب اراقة فلا يكون اختيارا وان توقف على مرجح لم يكن المرجح منتهى والا فقلنا الكلام في تيسر
 فيجب الفعل عند المرجح والا جازحه الفعل والترك واختر الى امر مرجح فيسلسل فيكون مضطرا الى فعله فلهذا
 في ضلالتهم بسبب استدلهم على مضطرا فعل العبد فامرهم فوجراكم فهو جازيا ولو قلتمت القدر ولا فالتعلق
 حادث بواجب مما اجاب به الفخر الرازي بعدم لزوم الاضطراب في فعل الواجب انه بان اراقة العبد في
 فانتقلت الى اراقة فيلحقها الله تعالى فيه لا اراقة يختار من العبد دفعا للسلسل في الارادات التي يضرر
 من العبد لا اراقة الله تعالى في قدرته لا تعلق الى اراقة اخرى حتى يسلسل الارادات ففصل الفرق بين
 فاجاب عنه المصنف بانه لو ثبتت القدرة في قدرته الله تعالى وفعلنا انه قد تم كما قال الرازي فالتعلق اي تعلق
 اراقة الله تعالى بالقدرة على الفرق بين اراقة الممكن اراقة الواجب من حيث التعلق فيبقى الاشكال
 بحاله لا يخفى عليك ان هذا الجواب انما ينفع عند من يقول بحدوث التعلق والما من قال بقدمه فلا فاجاب القائل
 الاشكال ما اجاب به المحقق الطوسي قدس سره بان ما قاله الرازي لا يفي بدفع النقض او يمكن ان يقال ان
 من الترك مع الارادة القدرية كان موجبا لا اراقة واختارا وان كان فان لم يتوقف على مرجح يستغنى المساوي من مرجح
 وان توقف فالفعل مع ما يلزم العبد وفيلكون مضطرا الى فعله فيسلسل وما قيل اراقة الله تعالى
 تعلق بايجاب المراد في زمان مخصوص فلا يجزئ ذلك لا يفي لان المقصود ان نوات الواجب ان كان مع المراد
 حادثة فثبت ان التعلق يحصل وان لم يكن ملزمة لانه اختار الى وجود المراد الى امر اخر غير تيم الطاعة فذلك
 ان كان قدما فيكون المراد واجب التحقيق فيلزم الاضطراب وان كان حادثا افتقر الى مرجح آخر ولم يجز ولا يثبت
 الوجوب بالنسبة الى المفعول به كالأرادة الاختيارية بالرفع على الغائية في اشارة الى ما اجاب به
 من يلزم على ان العبد مجبور في فعله كما هو شأنه في جوابه فحصل معنى البعارة ان وجوب فعل العبد
 باراقة لا ينافي اختيار العبد في فعله فاختار ان لا يمكن من الترك وقولكم يلزم الاضطراب منسوخ لانه انما يلزم
 ذلك لو لم يكن له اختيار قبل الارادة البتة ليس كذلك لانه مختار قبل الارادة وبعد باصل فعله واجبا
 كان صدر من الفعل من الاختيار فلا اضطراب ولا منافاة بين وجوب الفعل بانه لا اختيارا ولا مكانة قبل
 ان القدرة والارادة اذا اجتمعا وجب الفصل كذا استفاد من اماشيته الوجه الثاني من الوجه الثاني
 ان شاعره بها على تدبيرهم فلهذا وما كانا معذبين حتى نجيث صولا فالاية تدل على نفى التفسير قبل

فانه كان مدرك الحق العقل الزم التعذيب قبل البعث لان العقل كان موجودا كما في الحكم بحسن
 الافعال وفيها فاعلم كقولنا معذورين بسبب وجود العقل فلزم التعذيب وهو خلاف منطوق الآية فاجاب
 عند المصنف راجح بقوله ونفى التعذيب قبل البعثة لاحقها ما صله انه نعم نفى التعذيب قبل البعثة لا
 بتحقيق التعذيب قبلها فجاز كونهم مستفيدين من التعذيب لكنه لم ينفى عنهم التعذيب ما لم يتعارض العقل بالسمع حتى
 يكون لهم العذر بقصص العقل وخلاف المسلك يدل عليه قوله نعم لئلا يكون للناس حجة بعد الرسول فتأمل ثم اعترض
 في جواب الاشاعة تاويله ان الآية متضمنة للمعنى انما سمع من ربك بشرا لي الحق لا سبيل اليها الا التوقيف و
 منها المراد بالرسول النسبة مطلقا من قبيل إطلاق الخبر على الكل والمراد بخصوص العقل فانه رسول باطني ومنها
 ان المراد انما سمع من اجاب الدنيا بالآلة اسباق الى غير ذلك الوجه الثالث من وجوه استدلال الاشاعة
 انه لو كان محسن والصح عظيمين لزم كون الواجب مضطرا في افعاله وهو باطل بقرينه ان احد الحكمين كالواجب
 والتحريم لو كان راجحاً في العقل والآخر مرجوحا وجب على الشرع الحكم بالراجح دون المرجوح فبفتح عين عليه الحكم بالراجح
 فيكون مضطرا في اجاب عنه نصف بقوله وامتناع القبح لصارف وما منع لا ينافي قدرته ثم عليه
 اي على القبح ما صله ان امتناع الحكم بالقبح لوجوه صارف وما منع وهو القبح اعطى غير مناف لقدرة الله على القبح
 لما عرفت ان وجوب الفصل بالعلم لا ينافي القدرة على الوجه الرابع من استدلال الاشاعة انه لو كان بطحا
 فتبوت القبح انما لذات الفعل او لصفات الثبوتية او للسلبية او للجبر على الاول يلزم ان يكون جميع الافعال حجة
 لان الافعال من حيث الفعل لا تفاوت فيها وعلى الثاني لقول لا يتخلوا الامر من ان هذه الصفة اما لا تميز
 او عرض مقارن للفعل الاول يلزم الاول وعلى الثاني يلزم ان يكون الظلم حشا عند مفارقة الصفة وعلى الثاني يلزم
 ان يميز الثبوت بالعدم وعلى الرابع يلزم ان يكون العدم جزءا للمؤثر وكل باطل فانظروا ليس بشيء في نفسه وجب
 من انما تارة ثمة الاول وكون جميع الافعال حجة غير مسلم لان الافعال مختلفة في الحقيقة لا تساوية حتى القبح
 بجميع واما تارة ثمة الثاني ونقول ان الصفة لا تميز الفعل ولا يلزم المميز كما عرفت كانت تفاوت الافعال حقيقة
 واما تارة ثمة الثالث ولا يلزم تعطيل الثبوت بالعدم وانما يلزم ذلك لقول ان القبح وجودي وليس كذا في
 عدمه لان العالم لم يكن مستقلا بفعله واما تارة ثمة الرابع ولا يتم لطلان كون العدم جزءا للمؤثر او يجوز ان يكون العدم
 جزءا للمؤثر فان عدم المانع جزء من الفاعل التام الوجه الخامس انه لو قال انك لا تدري ان هذا ما يجب عليك
 او لا يجب وعلى التعديرين يخرج الكذب من كونهما حجتان الواجب حسن وعدمه وجوب الكذب يستلزم حرازا

عند أبي شديد الضمان والنعمة ضرر والمفسد في حيب وقبعا عتقا فلا يدفع الا بالشكر وهو
 اى الامن من العقاب زوال النعمة الفائلة كما في ايتان الشكر او الفائدة فيه مستحق الشكر
 المدح عند العقل فانهم يمدحون الشكر ويذمون الكفور او الفائلة الزيادة اى زيادة النعمة
 ولو تذكروا لان شكرتم لا يزيد بكم او هو اى وجوب الشكر لنفسه اى لفائدة هى نفس ذلك الشكر
 يلزم ان يكون للشئ فائدة منيرة لذلك الشئ والا يلزم ان يكون تلك الفائدة المغايرة فائدة هزى
 ولهم حبرادنى ذكر هذه القوائد على الاشاعة حيث ظاهرا لو وجب الشكر لكان لفائدة اذا لعبت جميع
 ممتنع عليه ولا فائدة ذلك كانت لكلمات اما عامة الى المنة فظاهرة محال لا يستثنى عن كل شئ او الى العبد
 فلا تخيلوا اما ان يكون تلك الفائدة عاجلة في الدنيا او عاجلة في الآخرة وظاهرا انها ليست عاجلة لحصول الشكر
 والحق ان الشكر لا يغير الفائدة الا بعد فمجرى من يحصل بغير وسط الشكر فيكون عشا على ان امور الآخرة من المنجيات
 لا مجال للعقل فيها حتى يكلم بوجوبه ولقطع حكمها قطعا لبدل العقاب على شكر النعمة جواب عن
 قول الحاجب حيث عارض بالذم كما في عدم الشكر خوف العقاب كذا فى الشكر ايضا خوف العقاب لان الشكر تصرف
 فى ملك الغير بلا اذنه وبغير الشكر لى ان الشكر ملك الله ثم وبوجه انه لم يخص فى هذا التصرف فاجاب باننا نعلق الجرم
 العقاب على شكر النعمة وقولكم تصرف فى ملك الغير قلنا مثل هذا التصرف غير مقرر للمالك بل هو مثل من يتصرف بمصباح
 الغير او يتدخل ببيد رده ومثل هذا تصرف لا يغير المالك حتى يحيل العقاب وقولكم انه لم يخص قلنا لم يبعد ايضا ان يصل
 الا بالذمة فمن اين بآء خوف العقاب على ان كل من يقطع باحقاق العقاب على كفرانها اى كفران النعمة الفائلة
 على النعمة باطل بهذا ايضا جواب لما استدلال به الحاجب لى ان فى عقاب الشكر خوف العقاب حيث قال ان
 كما استهزاوا الاستهزاء بوجوب العقاب فالشكر بوجوب العقاب اما استهزاوا مثل الشكر كمثل فقير حفر مائة سلطان
 عظيم الشأن فيها انواع طيب الطعام فتصدق السلطان بقرية منها فشرع الفقير بالذمة لى السلطان
 السجود واشاعة مدحنى المحافل والمجالس لاجل انعام السلطان آية تلك القرية ولا شك ان مثل ذلك
 استهزاوا البشائر السلطان فحق تخفيف العقاب بذلك المدح وكذلك لى بالنسبة الى سحابة فان ما انعم الله على
 العبد من نعم الله بقرية بقرية بل انعم بها فاجاب بحدف بان القياس على القرية بل انعم بها اى النعمة بالنسبة
 الى سحابة اى الى فقير وسلطان معادل بالنسبة الى سحابة الى انما يصدق الاستهزاء لا بما لا يوجب
 القرية بل بقرية واما انتم بهجانه من حقرت عند سحابة فكيف عظمية عند ما عظمية

المتعارفة بحسب العقل و عدمه لكن في حق الخلق منهم في ذلك و هو بخلاف ما فصلناه و قائل و كيف كان فقد خالف
 ان يعلم قائل الافعال الغير الضرورية التي لا يتقبل في العقل مع تضمن الافعال اماره انفسه فذهب البصريون من المعتزلة و
 جماعة من الفقهاء الشافعية و الحنفية و السيد المرتضى و المعتزلة الحنابلة و محمد بن بابويه و قس و غيره و هم الى انسابا حجة
 و ذهب السجستانيون من المعتزلة و مخالفة من الامامية الى انها مخطوطة و قال ابو الحسن الاشعري و ابو بكر الصيرفي و جماعة
 من الفقهاء و شيخان بالوقف و الحق و هو الاول و ثانيا القولين و انما ابطاله سلس الاصول و جماعة من علماء سنا و جماعة
 المصنف ايضا و الدليل على المنار من جهة الاول ما اشار اليه المصنف بقوله انه على اى الاشياء الغير الضرورية فيها
 منافع بلا عصبلة في الظاهر اعم جلا و لا اجلا و كلما كان ذلك فهو غير محترمة عقلا فتلك الاشياء غير محترمة و هو المطلوب
 اما ان فيها منافع فظاهر ان في شتم الورود و تناول الفاكهة قولا لا مانع و الاغصان و نحو ذلك من القول الحكيمة كما لا يخفى
 و اما ما قيل من ان العقل يحسنه فلا نافع بالضرورة ان كلما كان فيه منفعة فله
 يدركها العقل و لا فساد في حجب الظاهر و ان كانت موجودة فما العقل يحكم بفعله و حسنه بل على ذلك منى
 المعاملات و التجارات التي يتعامل بها الانسان الا ترى ان التجارات طيبة يرضون المولاهم من بلدا الى بلدا و لما
 فيها من المنافع الظاهرة الحاصلة لهم مع احتمال تلف المال في ذلك البحث ايضا بان يسرق سارق او يفسد
 قطاع الطريق او يغرق او اذا كان لمبحث من طريق ايجز فتلف المال و مع ذلك كله لا يزالون في ذلك الا رسل
 و ينقلون الاموال و لا يذوقون في ذلك بل من ينظر الى مثل تلك الاحتمالات بعد و نه سفيها و كذا الخلق من تحت سقف
 مستقيم مستحكم البناء مع احتمال سقوطه فبذله و بهما لا يعد و نه قبيحا بل من يكثر فيه خوف من السقوط بعد و نه
 التسفاه و المبالغة في ذلك لا يفيدهم ظهورا في انفسه لا يوجب تشاف و الفسدة و اسانفها كما كان في الحج
 كما انك قد عرفت ان المنفعة ظاهرة و المنفعة موجودة و لا يضر في كون اشياء كذلك ان ملك طريق امن و مظلمة
 السلامة و تحمل الخطب حسن ليس ينجح كما عرفت على انه لو يراعى مثل تلك الاحتمالات لا يكون رعا المودة حسانا
 كونه قبيحا اذا كان المستودع فقيرا او المودع غنيا و في الرد و كسب و منيرة احسرة و فقير و كذا لا يكون نظرا قبيحا ايضا لان
 المظلمة كسب لا يعرفه الله و في عدم الظلم لا يحصل ذلك الا بحد و هو مفسدة فظلم و يكون ظلم من غير ذلك من الخرافات
 المحترمة للدين الباطلة و السلام بحيث لا يكاد ان يصلح من بعد الوجه الثاني من وجوه الاباحة تلك الاشياء و الا
 اليه بقوله لا اعلام به اى ينجح تلك الاشياء لو كان في احتمال تلك الاشياء مفسدة في الدين و لو كان القدر
 اعلاما بتلك المفسدة كعدم الصيد اى كذا و نه الا مدام ينجح مدام الصيد و حيث لا خلا لا ينجح و ان قيل مفسدة

ما يقتضي به المحو فمما منصوب على انه مفعول الاتحاق بل يعبر عن فعل كذلك في زمرة المجانين او منقذة من غلبة
 قاي وجب في ترك المنفعة بلا سبب مانع كما عرفت منافي الوجه الرابع واجمع من منع في احدى على مسلكه بالوقف بالذات
 يدل على ذلك انه ثبت في القول ان الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه بمجا مثل اقدامه على العلم بجملة حبيب
 بان الاشياء المتنازع فيها يحكم العقل بحسب ما فيها من المنافع الظاهرة واما احتمال المفسدة فهو موهوم لا يعتد به
 لم يستحسن هذا الجور ولو كان طريق ما موهوم ولا يجوز تحت مقتضى لما فيها من جمال المفسدة وسواء هو خلاف كما عرفت
 بعدم من المكلف من التمتع منوع **فصل في تعريف الواجب** وان كان علم تعريفه في ضمن تعريف الحكم كمن اراد ان
 ان التعريف يخصه جريا على عادة اهل هذا الفن في ذكر موهوم الحكم المنقولة من ايامهم فقال الواجب لغة
 والاستقرار كقولهم عاذاؤنا اوجب المرض فلما جعلت عليه بالية اي يستقر وزال عنه الزلل ولا اضطراب ولا يطبق على السقوط
 كقولهم اتم ولو اوجبته جنوبها استقلت بمصطلحها ما يستحق تاركها الى بدل اي ترك الواجب وما الى ذلك
 من بدالة فمما بالنصب على انه مفعول يستحق قال في الحاشية عرف بعضهم بانه ما يعاقب تاركه وعرف غيرهم عليه بكونه
 الحقوقي فزيد عليه استحق تاركه العقاب واعترض عليه بالواجب التحريمي فزيد عليه الى بدل ولما كان العقاب جنس
 الذم عدل من العقاب الى الذم لعيب العدم انتهى وشرع في هذا المقام عرضنا عنه اعدم الحاجة
 بعت بهاء ولا نقض على تعريف الواجب باخير في الركعات السليخ في مقتليات اربا عيات الثلث في الدعوات
 الرابع المتبركة حتى بهما اركسين اربعة في الماخذ والمساخ الثلاثة بمسجد مكة ومسجد المدينة ومسجد الكوفة في كل
 قوله لا نقض الخ وضع فعل مقدر بقرينة ان المسافر لو اتى في الايام المشرفة لمزجورة الركعتين لا غير من المصنف
 اربا عيات ولم يقتصر فقط الى الواجب بل بافضل الواجبين الا تمام ما يقتصر ولو ترك الاخيرتين ونصر فقد ترك الواجب
 بخلاف ايضا فاجبتان مع انه لا يوجب الذم تركهما الا الى بدل فالتعريف غير جامع فاجاب بانه لا نقض على تعريف الواجب
 بالركعتين الاخيرتين لا خيارها في البدلية في الركعتين الا في اليقين اذا تاركها يعني ان المسافر لو ترك الركعتين
 في الايامين يعني البدلية في الركعتين الا في اليقين ففهمان ما يقتضيان من اربا عيات من فيصدق على ذلك
 تاركها الى بدل فيستقيم الحد وقس عليه اي على ترك الاخيرتين المصدق في الايام ترك الزائد على احد في
 الثلث في المسح والتسليم ما صلوات المسح بالاصابع الثلاثة واجب وكذا اقرار بالتسليمات الثلاثة والبيت في الركعة
 في سجدة فلو ترك المسح بالاصابع الثلاثة واكتفى بالاصبع الواحد وكذا الوزن في تسبيحات الثلث واكتفى بالتسبيح الواحد
 ذلك المسح بالواحد والتسبيح الواحد لما ترك من التسبيحين والمسح بالاصبعين كما ان الركعتين في الايامين للربا عيات

المقدر اذ لا لقوات فالتقضاء والتمكين وقته العر كل لحن كمن صار العر كل لحن كمن صار العر وقتا للفعل المقصود بسبب قوته
 في وقت آخر بخلاف الحج وحلوة الزلزلة مثلاً فان وقته اولا العر متبعين الشارع انتهى اقول على تقدير حمديته الاجابة
 لا حاجة الى قوله المقدر والاحراز عن النوازل المطلقة يحصل بالاضافة وزيادة اللفظ المطلق لتوضيح او التصرح بذلك
 الاحراز لا يلحق بالمقام لان مثل تلك التوضيحات والتفريجات لم يقع من الماتن لكونه بصدر الاختصار على ان يكون
 المعنيين ايجاباً وهو تعيين اشارة الوقت اولا ولبس وهو اللقوات ذلك الفعل من الاضافة لا يخلو من تكلف وكذا
 اعادة المقدر اولا اللقوات من لفظ المقدر غير متبادر ولا مثل ذلك الاعتبار تكلف بحث لا عبرة المصنف
 ايضا قيد لا لتدارك فأت في التعريف ولم يعرف الواجب بتعريف آخر باز وباقيد لا لتدارك فأت كما فعل
 في المنية قائل وان فعل الواجب ثانياً اي مرة ثانية في الوقت المقدر لتدارك نقص وقع في الفعل
 الاول من فوات ركن او شرط او غير ذلك فاعادة لا قال في الحاشية ههنا بحث لانه ان اريد فعله في وقت
 الاداء استقص العكس باعادة القضاء وان اريد فعله مطلقاً استقص الطر وبالقضاء لتدارك نقص في الاداء
 ايضا يتم تقض عكسه باعادة الوضوء ^{والج} مجمع على نقص في الافعال فالاولى ان يقع الاعادة ثانياً على النجى الاول في الاداء
 والقضاء لتدارك نقص او زيادة ثواب قائل حتى لا يخفى عليك اولا ان الظاهر في الاعادة هو وقوعها في وقت الاداء
 ولا تقض باعادة القضاء لعدم طلاق الاعادة عليها اصطلاحاً كما صرح به بعض المحققين وثانياً ان الاداء والاعادة في
 القضاء اقسام للوجوب ^{والج} بقسم معبر في الاقسام فلا يكون اعادة الوضوء والج مع عدم التقص في الاول وكذا جميع الاعادة
 المستتية كاعادة المنفرد بالجماعة وغيرها اعادة لعدم وجوبها الا ان يقع الاعادة حقيقة هي الاعادة الواجبة اطلاقاً لا اعادة
 على المستتبات مجازاً اصطلاحاً بقضاء دون الاصوليين فتدبر او فعل الواجب بعد لا اي بعد الوقت المقدر
 بالمرجح يدل من الشارع ببيان الوجوب بعد الوقت فقضاءه لا يدل على ان الامر الذي وجب به الاداء لا يقع
 في وجوب القضاء لوقات بل يحتاج الى امر جديد من الشارع كما عليه الاكثر وسياتي بيانه في المنهج الثالث
 انشاء الله تعالى او فعل الوجوب قبله اي قبل الوقت المقدر باذن من الشارع فتقدم بعض العمل كجدة
 في خميس صلوته الليل في اوله وتقدم زكاة الفطر على ليلة افطر بيوم او يومين عند الشيخ وبعض العامة
 ولكن المستحب ايضا اقسام اربعة من الاعادة والاداء والقضاء والتقديم والمراد بالمستحب ما قدر له وقت
 من الشارع ولا بالنوازل المطلقة التي لم يعين لها وقت فخرجه عنه قال للشارع الحرفوشي قدس سره ان لكل وقت
 الموعود اوقافاً ثلثة اداء وقضاء وتقدم كما هو مذكور في كتب الفروع ولا يتالي الاعادة فيها بالتشبيه بل بقبول

الاغلب انتهى وقد علم ذلك اي بالتحريم المذكور وحدودها اي حدود الاقسا على الاربعين لربوبية ولا
 نقص على تعريف الاداء او ما دل على الركعة الواحدة من الصلوة في الوقت وباقي الركعات في
 خارج الوقت فانها وان وقعت في خارج الوقت لكنها تسمى اداء عند الاكثر من الاماكن والماعذين قال في
 في الوقت لاداء الباني قضاء او عن من يقول ان تلك الصلوة باجمها قضاء فلا نقص على ادائها وكذا نقص
 على تقدير اعادة كل المنفردة صلوة في جماعة اي صلاة باوالة منفردة ثم اعادة باجمها في غير العادة كمن لم يسمع
 تدارك نقصان وقع في حين اتمامها فقرأها حتى يصدق عليه اعادة وكذا النقص على تعريف ^{بقفلة} اتمامها لوان
 قضاء مفسد لا يجزى اي الحج الذي اتاه المكلف اولا فاسد ثم قضا بعده فمستقيم قضاء اجمع التمسك به في
 خارج الوقت بل في الوقت لان تيمم الحرك الوضوء بالنقص ببل لقوله لا نقص يعني قد ورد النص على ان من ادرك ركعة
 من الصلوة فقد ادى ركعة الصلوة الواقعة ركعة منها في الوقت والباقي في خارجها او لا تفرض النقص
 اي بالنقص يعني قد ورد النص على ان لصلوة المنفردة نقصا بالنسبة الى الجماعة بدليل لقوله واعادة المنفردة مسلمة
 قد ورد عن عبيد الله بن سنان في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم ان افضل على صلوة الفرد باربعين وعشرين رقة والاضا
 عن العامة عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة تفعل صلوة الفربيع وعشرين رقة تفعل صلوة الجماعة
 تدارك فضيلة فاست في المنفردة ونوت لفصلية نقصان فلا نقص فتأمل والمصنف بالافساد دليل لقوله وقضاء مفسد
 الحج حاصله انه لا يجب عليه اتمام الحج من دون تاخير فقد اختلف سعة في ان النقص في اتمام الحج اجماعا فانما قضاء الا في
 من الساجدة قالوا في ان يتم تيمم الحج الواقع بعد الاقسا وقضاء مجازا فاستقام فتأمل **فصل الواجب الموسع**
 ما فضل وزاد وقته عنه اي عن الواجب كصلوة الظهر فان وقته فاعمل من مقدار اوله والواجب
 المضيق ما ساوا لا اي ساوى لفعل الوقت كصلوة شهر رمضان فان وقته مساو له او المضيق بالنقص الوقت
 عنه اي عن فعل الواجب كقدر الركعة بعد غسل الحيض اي الوقت باق بمقدار غسل فيه المألف وتواري
 فيه الركعة الواحدة من الصلوة فاما ان الصلوة في مثل ذلك الوقت واجب لكن الوقت قاصر عن مقدار اداءها اذا
 عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف يعرف في جواز الامر بشئ في وقت يساوي ذلك الشئ كصوم رمضان وكذا الاختلاف في عدم
 جواز الامر بشئ في وقت ينقص عن وقت اتيان ذلك الشئ للزوم التكليف بالتمام والطلاق الاداء على مجموع
 الصلوة التي ادرك منها ركعة في الوقت والباقي في خارجها بطلان او من جعل الشارع للنقص الصلوة تنقيص بان من ادرك
 ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كانه يكون ذلك شرعا وليس في الرواية امر بقاء المجموع الصلوة في زمان ركعة مني بقاء

هل يتم الامر بالشئ في وقت ينقص عنه الاستلزام بالاطلاق وقد وقع شرعا بل هو تفضل واقتناع من الشارع ثم
 على السبيل حيث اعطى لهم اياهم الركعة في الوقت ثواب بصلوة الواقعة باجمعها في الوقت ولما اطلق عليه اسم الاداء
 فلما خطر بالبال حين تحرير هذا المقال في حاجة الى تحميم الاستدلال من التحقيق في الرواية لدفع الاشكال كما وقع في
 وقتها واما كيف كان الخلاف في الامر من الذين فصلنا ما يمكنهم قبلها في بوزا الامر شي في وقت يفضل عنه وهو المعتبر
 بالوجوب الموصى بصلوة الظهر مثلا كما هو الحق انه جائز واقع وفاقا لاكثر المحققين كالشيخ والشهيد والمحقق والعلامة
 جمهور من محقق العامة واختاره صاحب المعالم والفقهاء والفقهاء كيف لا فانه ممكن عقلا وواقع شرعا اما جواز
 عقلا فلا صل وعدم المانع فانما يرى المولى من اهل العرف بالمرعية شئ من غير تعيين الزمان بل بخيره باتيانين
 الزمنية فلو كان مثل ذلك قبيحا عقلا لما وقع من العقلاء اما وقوعه شرعا فلا مر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما و
 ظاهر انه ليس المراد بالامر بالصلوة في القاعها في كل جزء من اجزاء الوقت او تطبيق قول خبره من اجل خبر من الوقت
 وآخره باخره ولان المراد به زمان معين عند الله غير معين عند الانسان لاولين يقتضيهما العقل مع انها خلاف الاجماع والاشكال
 خطاب بالجمهور وتكليفه بما لا يطابق فتبين ان يكون المراد به التحسين من الزمان من اول الوقت الى آخره بما ذكره في
 بوقوع الوجوب الموصى بصلوة الظهر في كل جزء من الزمان لم يترك الوجوب ولم يبدل انما يلزم ترك الوجوب بترك في جميع الوقت لاني اجتهت في
 على انما سبب ذلك في سبب من انما سبب الى ان الامر الثاني ظاهر بالمواسعة في الوقت مختص بوجوب العقل في اول الوقت
 قضاء في كونه في ان الوجوب مختص بآخر الوقت وقبله نقل والبعض الى ان الوقت مرعى بمعنى انه يراعى في الوقت
 فان بقي المكلف في صفة التكليف الى آخر الوقت تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفة التكليف كان ما اتى
 فلو كان واجبا فالوصول الى آخر الوقت شرعا للوجوب والحق خلاف ذلك فلهذا وجب ان الوجوب في جميع اجزاء الوقت في
 اي جزء من اجزائه الى المكلف بالمواسعة كان موافقا له والى هذا اشار المصنف بقوله والكل في مجموع ستة اقسام
 من اتوا الى آخره وقت الاول اي الواجب الموصى في اي جزء التمس فعله كان اداء الا ان وقت الوجوب الموصى
 اوله اي اول الوقت وبقية اي بعد ذلك الوقت لواتي مكلف بصل الواجب كان قضاء لبعض التمساحية
 حيث قالوا بوقية الجزء الاول من الزمان اولى بايتانه بعده قضاء بجهته لولا عليه ذلك لانه لو كان واجبا في آخر الوقت
 كان الاتي قبله فاعلا له قبله فلهذا يكون محذورا كالتصايرة قبل الطرح مع انه غير قطعا فلهذا ان الوقت هو الاول خبره عليه
 ان اتمه قبل الاخر فكل سقط للآخر من باب تقديم الزكوة لاس من باب تقديم الصلوة على الزوال لا جمل على سبيل
 قبل الوقت فلا بد على القول بالاختصاص بالآخرة ان يكون التقديم من باب تقديم الزكوة لاس من باب تقديم الصلوة على

وتامنا انما لم يرد ذلك على وجه الوقت بالانفصال بل هو مستلزم لانما ياتى بانه قد ورد ان اقل الوقت لا بد
 منه واخره عفو الله عن ان يشترط على كل من لا يفرق بين العفو والعذر ان لا يفرق بين اقل حقيقة على حصول الامر
 فله ان آخر الوقت لا يعمل فيه الا ان كان الاصل شاكيا علم ان الوقت هو الاول فاجيب عن وجوده حتى نعلم ان
 بعضنا استأثرنا بالكتاب وقد بينت ان كلامه متعلق بالانفصال وهو ان الرواية المذكورة من ان حساب المكة
 لا على حساب الوقت لان الظاهر من ارضاء الانحسان الى اختصاصه بالمراد بالعفو والعذر ان من آخر الوقت انما هو
 والاختصاص لا يقتضي التفضيل فالرواية المذكورة لا تنافي بين الروايات الوضعية والرواية التي لا بد من انما هي
 الفضلة من الوقت ولا وقت الموسع اخر الوقت وتعلمه قبالة اي قبل ذلك الوقت لعل بعض
 الحنفية حيث ارموا ان الوقت الموسع هو الجزء الاخر من الزمان وايضا قبله فقل مسقطا للعذر كانه
 قبل محض وقت الصلوة واستدلوا عليه بان الوقت لو كان هو الاول لاثم بالساخنة تركه للموجب وهو غير
 واجب بان هذا ما يقتضي محبة على من خصص الوقت بالقبول ونحن لا نقول بان الوقت هو الكل فنقول بالواجب
 اي جزء من الوقت كان اذا قلنا انهم بالساعة فوجب الموسع على سبيل التخيير فكل من جيب انفصال في الموسع
 يتصف بالوجوب بمعنى انه لا يجب بالانفصال المجمع ولا تركه بل لا يكف ببيان ما شاء منها فكذا يستلزم ان يجب
 الموسع في جميع اجزاء الوقت ولا تركه فيها بل لا يكف ببيان في اي جزء شاء في شخص اجزاء الوقت المتماثلة
 المتحدة بحيث انما هي في الوقتية الا انه فرق في التميز في الثمانين ان التميز في الموسع بين اجزاء الوقت وفي التميز بين
 الفصل ايقان شغل الوجوب في انفصال الجزئيات المتماثلة بالحق في الموسع الجزئيات المتفقة بالحقيقة ولا هو
 وقت الموسع مجرد على اي يراعى في الوقت فان بقي التكليف على حدة فكيف الى آخر الوقت كان ما الى بدو
 والافضل كما هو كالمخرج في الحاشية فقلنا في نقل مذنب الكرمي على وجوه من قبل بان مذنب ان الصلوة الواجبة
 في الاول الوقت هو قوفه فان ادرك المصلى آخره وهو على صفة التكليف كان ما فعله واجبا ولكن لم يبق عليها
 كان نقلا وقيل بل مذنب ان ادرك آخر الوقت وهو مكلف كان ما فعله نقلا مسقطا للعذر والافضل
 وقيل بل مذنب ان الصلوة يعلم وجوبها باحدى شيئين اما بان تفصل او بان يتيقن وقتها وهذه الاختلاف
 اوردها العلامة طاب ثراه في النهاية وقصر القصر في الحاجب على الاول وهو انما لا يمكن تنزيه على كل من الوجه
 فتشبه بل احزاب الباطل يعني ان المذنب الشك كذا بالحق كمن ان الواجب في الموسع انما في احدا
 الاستصحاب اي شخص اخر بالوقت انما تارة بالحقيقة في الوقتية المتماثلة اي المتماثلة بخصائصها بالوقت

والحاصل ان اتيان الواجب الموصوف واجب في كل جزء من اجزاء الوقت التي هي متحدة بالحقيقة في الوقتية ومختلفة في جهة التأدية
 متى اتفق الى الواجب فيها كما امره صلاهما والدليل على ما قلنا ان الاوامر الواردة في الواجب الموصوف ليس فيها تقييد بالوقت
 الوقت او وسطه او آخره ولا يجوز من اجزائه المعينة بل ظاهر بانها في تخصيصه يعطى تساوي نسبة الفعل الى جميع اجزاء
 الوقت والى هذا اشار المصنف بقوله لا خلاف الامر بالورد من الشارع به اي باتيان الواجب من غير تقييد
 بجزء من اجزاء الوقت كما في قوله نعم انم الصلوة له لو كان الشمس الى غسق الليل فان الآية الشريفة بظاهرها تدل
 على ان وقت الظهر من اول الزوال كما هو المراد من الدلوك الى وقت الغروب سواء اريد من الغسق ذهاب الشمس
 او نصف الليل لانعقاد الاجماع على عدم جواز فعله بعد الغروب ولا يصح فيها باول الوقت او وسطه او آخره وان
 اريد بها تطبيق اول جزء من الصلوة باول جزء من الوقت وتطبيق آخره بآخره او بآخر الصلوة من النظر الى الغروب
 فكلاهما فيحتمل عقلا الاستلزام لتكليف بالاطلاق مع كونها خلاف الاجماع او اريد بها ان معنيين عند الله تعالى
 عند نفاذها في خطاب بالجهول وتكليف بالاطلاق فتعين ان المراد بالآية هو تأخيرها عن الزمان من الزوال الى الغروب
 وهو المطلوب وفي الصلوة المحتملة ان يكون المراد بها وقت الصلوة وقتا معينا عنده ثم قد عينة قبل ذلك او عينة
 الحاجة فلا يلزم حمل ولا تقع فلا يتم الاستدلال بها على الوسعة اقول لو بين الله نعم الوقت قبل ذلك لا بد ان يطعن
 النبي عليه كما يدل قضية البعثة ونزول الكتاب عليه وان طلع فلا بد عليه البيان لنا آياته وهو لم يبين لنا
 من وسعة الوقت كما يدل عليه الاخبار فحصل المطلوب واما البيان في الاستقبال وقت الحاجة فلا يتم لان وقت
 كان حين الامر باتيان الصلوة والتأخير عنه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو محال فالمراد بالآية بحسب ظاهرها
 بين اجزاء الوقت مضافا الى انعقاد الاجماع على عدم جواز التأخير عن الغروب فتدبر وعدم الاثم في التأخير
 يعني لا ياتم المكلف لو اقر في اداء الصلوة الى آخر الوقت فلو كان الوقت هو الاول لا اثم المكلف باتيانها في آخر
 الوقت واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم هذا البطلان لما ذهب اليه بعض الشافعية فان قيل علمهم لا يقولون بعدم
 المعصية في التأخير وانما القول به لارباب الوسعة كما قال الشارع محمد بن ابي ابراهيم في قوله ان قولهم ذلك خلاف ما ثبت
 فلا يبيانه فتأمل واطل ان الصلوة قبل الوقت يعني الصلوة قبل الوقت باطله فلو كان الوقت افضوا كان
 الصلوة قبل الاخر قبل الوقت فتكون باطله وهو خلاف الاجماع فادار على ما مال اليه بعض المحققين وفيه ان اتيان
 قبل الوقت افضل مسقط للفرض كتحريم الزكوة والوضوء قبل الوقت كفضل الجمعة في الخميس لا تقدمة مثل تقديم الظهر
 على الزوال حتى يبطل الصلوة وفيه ما فيه ثم انما يكون الواجب موسما ومضيقا كذا المستحب ايضا موصوف كصلية

ن
 صريح

وعمل المحبة والعمره في كل شهر ومقتضى كسوم رجب ثم بيان وغير ذلك من الصيام الوقتية المستحقة لتمامه متعلقة
 بالواجب الموضع وفي بعض نسخ قريب وفي البعض فصل الشيخ أبو جعفر الطوسي في السيد المرتضى روح الله
 روحها على اختياره إلى الضيق أي فبقى الوقت بين الفعل أي فعل الواجب والغرم عليه أي على ترك
 الفعل الواجب مما علمه أن الشيخ والمرضى في السد عنها قال ببدلية الغرم بمعنى أن المكلف مخير في الواجب بين
 من أن يفعل بداهة تركه لغرم عليه بدل من الفعل إلى أن يتحقق وقته فيجب عليه إتيان الواجب دون الغرم
 الذي هو بدل الواجب ووافقها أي آتت والمرضى أي وجوب الغرم بدلا من الواجب إلى المكلف ما بين
 زهروا وفاضل سعد الدين ابن البراج من الأماينة والفاضل أبو بكر الباقلا في من العامة ومما قدم من الجواهر
 وأكثر الشافعية والمتكلمين في اختياره المصنف في أيضا حيث قال وهو قوي وفيه ضعف كما ستعرف خلافا
 فالمحقق إلى القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب النراقي والعلامة الحلبي أحكما الشارح الكرامه واتباعهما
 قائم لغوا بدلية الغرم وقالوا أن الواجب نفس الفعل وسما دون الغرم عليه وموت بسبب كثير من علماء المنصورية وبعض شافعية
 والبيضاوي وهو الأقرب وفاقا للعالم والقوانين والنفوس وغير العدم الدليل على وجوب الغرم من الكتاب والسنّة
 مع حمل العدم والضمان القول بدلية الغرم لا يحمل من التكليف التفسير لما ينفى العسر والحرج وسائر أدلة من غير الكتاب
 مدعولة وتسمحة الفوائد بدل المصنف على ما اختاره من وجوب الغرم لغوا لئلا على بدلية الغرم من الفعل خلوا تركه
 أي ترك فعل الواجب عن بدل متعلق بالخلو لا الشك في العجالة أي في الموت العجالة ولا الشك على المكلف تركه
 فيخرج الواجب عن تعريف الوجوب مما علمه أن المكلف لو ترك الواجب في أول الوقت مع تذكره ولم يعثر على
 أتيانه في ثلثي الوقت فمات موتا فجائية فمات عليه تركه لأن الواجب كان وسع جازم تركه وليس له بدل متعلق
 أنه ترك البديل وإنما صار ثما فليترك الواجب بدون حصول الإثم فيخرج عن عدل الوجوب أنه لا يجوز تركه إلا بالضرورة
 ومنها الشك لا إلى بليل لم يتحقق الذم وفيه أن الواجب لا يخرج ذكره الذم إذا كان الشك اعتقاديا لا جهليا تركه
 اضطراري لأن المكلف كان غائبا بسلامته وببقائه إلى آخر الوقت ومات فجائية مع عدم علمه الموت قبل الإقدام عليه
 اختيارا فلا يخرج عن حد الوجوب وحصول الاختيار قبل العجالة لا الوجوب الذم بتركه لكونه جائزا تركه مع العلم بسلامته
 آخر الوقت وأيضا لما لزوم تساويه أي تساوى فضل الواجب قبل الوقت وفيه حاصلا أنه لو لم يكن الغرم بدلا من
 أنه كما كان الواجب قبل الوقت جائزا تركه لا إلى بدل كذا يكون في الوقت أيضا جائزا تركه لا إلى بدل فيكون فعله
 في الوقت وقبله مساويا فيخرج عن الوجوب وفيه أن الفرق بوجوده شئ شيئا قبل الوقت لا يجوز الأصلي وبعده يجوز

ومن ان الفعل بعد الوقت ليد انشا لا وقبله لا ومنها قبل الوقت الترتيب الوجوب التزم الترتيب في الوقت الذي
تقبل الشارع بوجوب التزم فلم يثبت المساواة في كل الوجوه وفي بعضها لا غير كما ان المندوب لا نوع مشاركة للوجوب
واوردوا اي الذين لقوا البدلية لغرم بوجوبها اقتضاه بالبدلية المستقرة بالنصب على مفعولية الاقتضاه
يعني على تقدير كون الغرم بدلا للواجب يلزم سقوط الواجب بالكلفة لغرم على فعله لان فعل البدل يسقط بفعل البدل
عنه كما في خصال الكفارة اتيان امدام سقط للآخر ومنها خلو الامر عنها اي عن البدلية فنحن في البدلية اي ان
الامرور بفعل الواجب ليس في معرض بدلية لغرم بل ظاهرة في ابدلية منها القطع باقتضائ الصلح لا من جهةها
اي من جهة البدلية حاصله ان القطع حاصل بان الصلح يصلح بانظر في ثناء الوقت وهو مثل للامر لكن ليس له خيال
اقصالي بانظر من جهة انه بدل عن الواجب الذي هو الغرم فلو كان الغرم بدلا لفعل الصلح لان الصلح بان امثاله بين جهة بدلية
لغرم كما في خصال الكفارة يمتثل باحد من جهته بدل للآخر والجواب عن الايراد ان الثلث السطور اما عن الاول
فهو انها اي البدلية عن فعله اي فعل الواجب في كل جزء من اجزاء الوقت قبل الضيق اي قبل ضيق الوقت
لا مطلقا من اوله الى آخره حاصله ان الغرم بدل بالم تنضيق وقت الواجب اما في انضيق الوقت زال البدلية وجوب
الفعل نفسه بدون البدل فكيف يلزم على القول ببدلية الغرم سقوط الواجب راسا وفيه انه مجرد الدعوى ومن اير يستدل
لغرم بدل بدلية في الضيق الوقت فاذا انضيق غرم ببدلية الواجب انشائي بانما لا يقوله فلو كان في كل الامر عنها الى عن البدلية لا يمنع
شبهتها اي البدلية حاصله ان لم يرد الامر ببدلية الغرم لكن عدم الضرر ولا يلزم عدم خبوت البدلية لجزءها بدل لغيره فبان ان
لمستلزمات البدلية والذليلان متباينان فلو ان فكيف ثبت البدلية مع اصل الغرم والجواب عن الايراد الثالث ما اورد
البدلية والبدل هنا وهو الغرم قل بل سبب عن تركه بعد له الواجب اصاله حاصله ان البدل الذي
هو الغرم ليس منبشلا البدل في الواجب التخييري كخصال الكفارة لا وليس منها التخييري بين الفعل والغرم استلزام
حتى يمتثل بمس من جهة البدلية بل الواجب بالاصالة وابتداء على المكلف القلوة مثلا لكن ان تركها فيجب عليه العمل
في الثاني الحال فصار البدل بالاجاسقيا وسببه ترك الواجب الاولي الذي هو البدل منه كتحصيل الظن اي كبدلية كتحصيل
الظن بوقوع الواجب الكفالي عند تركه اي الكفالي يعني كما ان الكفالي كالقلوة على البيت واجب باجماع
لكن لو ترك لم يخرج من عدة التكليف الا ان يحصل الظن بوقوعه فتحصل الظن والقلوة على البيت ليسا وحيث
اجزاء حتى يكون الاقتضال بالقلوة من جهة انها بدل كتحصيل الظن بل الواجب اصاله هو القلوة كتحصيل الظن
سماج سبب لتركها وفيه فغيره قد يجاب عن اصل الايراد بان خبوت البدلية لا يقتضي تعدد الفعل من جهتها ولما كانت

الطلاق البدل على التامع لم يستب غير شاي فبابه بقوله ولا مشاحة في الطلاق البدل على مثله
 هي مثل التامع والمستب والملم يكن معروفاً فمهم يكون العزم من احكام الايمان لا يمتلئ بدليته ان يكون
 العزم في وقت هذا جواب عن ان بدلية العزم بانه من احكام الايمان لان المؤمن ان يعزم على كل عمل وجوب
 ايمانه او تفصيلاً واختصاص له بالواجب الموسع ولا يماجد الوقت ولا من جهانه بدل الواجب فبابه عن بدلية
 كونه من احكام الايمان لا يمتلئ كونه بدلياً في وقت فيما عدا كونه من احكام الايمان بواجب بالامانة وبما عدا ترك
 الواجب في الوقت بدل عنه هذا هو الحق لا سميت من امتنعة تعلق بالواجب الموسع واعلم ان الموسع شمان محدد كونه
 اليه يميزه غيره وكما وقته العزم كالحج وصلاة الرزلة والنذر المطلق فالاول يتحقق بتفصيل وقته كماله يتحققان
 الموت بعد ذلك الوقت ولم يكن على فعل الواجب بعده وسع هذا المكن ترك الواجب في وقت الذي هو فيه وفي كل من عدم كونه على ان
 فممكن في وقت الواجب بانه يموت بعد ذلك الوقت ولم يتحقق على فعل الواجب بعده مع هذا المكن ترك الواجب في وقت الذي هو فيه والماجد
 في وقوع ما ذكرنا ان مات في الوقت الممتد ولم يكن على فعل الواجب في ذلك المكان علم ترك الواجب بطلان الواجب في وقت الممتد في وقت
 ترك الواجب اذ وقع في بدلية هذا العزم بقوله طان الموت في جزء من الوقت اي وقت الواجب يتبع بعينه بتركه اي ترك ذلك
 الواجب اتفاقاً قبله والخط في متعلق بالترك اي قبل ذلك الوقت الذي من الموت فيه ان مات في
 ذلك الوقت المنطون وان بقيت اي الطان والوقت المنطون فيه الموت كلاً بما حاصله انه طان الموت في وقت
 وعدم كونه على الفعل مع ذلك ترك الواجب فظهر خلاف ظنة بانه مات في الوقت المنطون فيه الموت ولم يحصل له عدم
 التمكن فيلزم بذلك الترك ام لا قال في العصيان نظروا لاصح العصيان لان العمل بالتكليف على الظن وقد
 ثابته قد صار عاصياً ومن هذا القبيل من وطى امرأته بمنزلة انها اجنبية فظهر انها روجت لوشرب خلا بطنه انه حرام
 فلما فصل له العصيان بمقتضى ظنّه وافقنا في عصيانها حجة القوم من اهل امر مقامه وبعض الشراح والمصنف ايضا في الوقت
 حيث قال والاصح عصيان كما هو مختار العلامة في النهاية لانه ترك ما وجب عليه بحسب الظن الذي هو ما تكلف
 وهو ما في الفعل الذي اتى به في هذا الوقت المنطون بعد تركه حين الظن اذ لو قورن في الوقت صدق حداً لا عليه
 ولا عبرة بالظن بعد انكشف فسادوه هو مختار العلامة في الغزال المحققين وقال القاضي ابو بكر الباقلاني ان الفعل
 المذكور قضاء لان وقته شرعاً محض بحسب ظنّه وهذا وقع له. وقته بحسب ظنّه وفيه ان الظن قد انكشف فسادوه فلا عبرة به
 اولاً ثانياً في خروج الوقت المقدر شرعاً والاصل ايضا يقتضي بقاء على ما كان الملمع مانع على انه يلزم عليه حكم القضاء
 على اصله التي وقت قبل موت بطن الوقت وبعده انكشف فسادوه وظن وفي الوقت اذ انما يسمع انها اذ انما

وظائف السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ان مات فجأة ففقد عاص فيها اي فيما وقت
او الى و دو الحال ان من نطق السلامة الى آخر الوقت بحسب العادة ولم يفعل الواجب لظن انه يفعل
في الوقت لكونه موصوعا ومات موت فجأة في الوقت الذي تضمن السلامة فيه فهو غير عاص بترك ذلك الوقت
سواء فيه الواجب المحذور كالصلاة وغير المحذور كالجمعة وصلاة الزلزلة و فرق الحاجي بان طان السلامة ان
فجأة ففقد عاص فيما وقتة العمر وغير عاص فيما وقتة المحذور وتحكمه دوى بلا دليل لان القضيضة عدم العصيان فيما وقتة
فجأة فيما وقتة غير محذور وايضا فصل الواجب الكفائي ما هو واجب على الجميع وليسقط من الكل فعل البعض
لان الغرض المقصود بحصول الفعل ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي فلو كان
في جوارحه عقلا و وقوعه شرعا كما يحكمه المقصود منه حفظ الاسلام وازالة الكفار وصلاة آية المقصود منها احترام البيت فكلما
متعلق بقوله بفعل البعض لغيره ليقطع عن الكل متى حصل القطع بفعل البعض او لظن شرعي لفعله كما اشار اليه بقوله او فلو كان
شرعيا مثل شهادة العدلين ونحوه و مطلق الظن لا يوجب السقوط ولذا قيد بالشرعي وقام القول فيه لطلب من
ثم انهم يختلفون في ان الواجب الكفائي هل هو واجب على كل واحد من المكلفين او على مجموع من حيث هو مجموع او على
الغير معين ووجب الى كل واجب والاكثر على الاول وهو الحق واختاره المذاق حيث رد القول بالوجوب على البعض كقول
ووجوبه اى الكفائي على البعض كبعض الشافعية اى كما هو متعارف بين الشافعية بنفيه اى الوجوب على البعض كإجماع
على تأنييم الكل بتركه اى الكفائي والحاصل انه قد انعقد الاجماع على انه لو ترك الكفائي فقد اثم كل واحد من المكلفين
لو كان الواجب على البعض فلا معنى لتأنييم الجميع فقد ثبت باتفاق تخلف الوجوب على الكل واما السقوط فمقتضى فعل البعض
ايضا و احتجوا على الوجوب على البعض بوجوه الاول انه لو كان الوجوب على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه ادلة ما عرفت
ان انقضوا بوجوب حصول الفعل وقد حصل بفعل البعض فبسط الوجوب عن الكل وثان ما انه متبعا وبكت اذ متبعا بحكم
الواجبات العينية ايضا كاستقار دين رجل باءا مبرع عنه ولم يبرع عن الصنف كواجب هذه الحجة الظاهرة ضعفا لثاني
كما يجوز الامر لواحد منهم كما في خصال الكفارة يجوز الامر بالبعض المبرم فان المانع للامر به الا بهام فكلما انه عدل في الامر
لواحد منهم كذا كاعتدلتوا في الامر بالبعض المبرم فباب عدم قبوله وتأنييم غير المعين اى المكلف الغير المعين لا يفعل
بخلاف التأنييم بغيره اى سبب غير المعين جازمه ان الابهام الواقع في الامر بالبعض المبرم لهام في المكلفين
و هو مانع من الامر به لان تأنييم المكلف المبرم و بطله مورد والعقاب غير معقول واما الا بهام في
الامر بالواحد المبرم كما في خصال الكفارات فهو ابهام في المكلفين الغير المعين وهو ليس مانعا من الامر به فان في تأنييم

المكلف بالغير المعتبر في قياسه لا يخرج قياس من الخارج على انه لا معنى بتأثير الكلي سبب ترك البعض المسمى بالقياس
على شخص سبب حسيان شخص آخر بغيره بالباطل انما قولنا تعذر لان من كل فرق في الطائفة لا يمتنع وان الدين لا يمتنع
فهمهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون في الالية عريضة في وجوب النظر على البعض منهم وهو الطائفة غير معينة فاما
عنه بقوله ويراد بآية النظر والله اعلم سقوط الوجوب به في نظر الطائفة من الكل حاصل ان المراد
بالآية ان الوجوب يستلزم نظر الطائفة من جميع المكلفين ليس المراد معناه الظاهر من وجوب النظر على الطائفة بغير
جمعها من المكلفين لان الاجماع على ما يتم الكلي تركه يدل على وجوبه على كل واحد واحد فكل آية على وجوب البعض
المعين سبيل الاجماع ولو حمل الآية على سقوط الوجوب عن الكل فكانت وليا القضا على ما قلنا فكلنا با على بيان
المكلفين على ان ارادة الطائفة الغير المعينة من الالية يستلزم وجوب التفقه على الجميع ولا يخفى ما فيه من ختم نظام
العالم وهو المجموع والجميع والجميع من حيث هو مجموع فانه لو كان الوجوب على كل واحد كان مقتضى من الباقي
رفعا للطلب بعد تحققه فكل من تخالف في نظر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يمتنع من الباقي خلاف الاحكام على
من حيث هو فانه يستلزم الاحكام على كل واحد ويكون التاميم للجميع للآيات وكل واحد بالعرض واجب عند ان سقوط
الاخر قبل الاداء قد يكون بغير نسخ كاستفادته الوجوب كاحترام الميت شيئا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يستلزم
الى البعض واجب ايضا باء لو لم يكن الوجوب متعلقا بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب فصل الوجوب
المخير ما عين له الشارع بل لا من غير نوعه اختيارا فخرج عن التعريف بالتعيين اى بقوله ما عين له
الشارع اختراق الميت فان الاحتراق وان كان مستقلا للفعل وقام مقامه في براءة الذمة كمن لم يمتنع
بلا له بل هو لا يمتنع للفعل فبعد ان استقوط فرع الوجوب ولا وجوب للفعل حين الاحتراق الميت بل الوجوب مقتضى
صلاحية الحمل وايضا لا بد ان الاحتراق بل الفعل فالتعيين اختراقا بل فعل في فعل التعريف والقول بعد ذلك
اليد كذا لو علم كلام الشارع استدل بالامانة في الشك وبالشك اى قوله من غير نوعه خروج حدود المسافر كان لو كان
بدلا لصحة وهو الصوم في بعض بنية القصد فوضا ثقات في السفر كما قال سبحانه ومن كان منكم مرضيا او على سفر فاعلم
آخره من هذا البديل من نوع ما فات والوجوب الموضع خرج ايضا ذلك القصد فان ايتا في جز من اجزاء وقتها
وان كان بدلا من ايتا في جز من آخره من البديل والبدل من نوع واحد فخرج به الواجب الكفائي
فان فعل البعض المكلف به وان كان بدلا من فعل البعض آخره من نوع واحد فخرج به الاحتياط اى القيد الاخير وهو ضرورة اختيار
الوضوء ونحوه كصوم بديل الهدى فان الوضوء وان كان له بديل معين من الشارع من غير نوعه وهو التيمم وكذا الصوم بديل الهدى

وان كان بدلا للهدى كالتجارب بالاختيار بل بالاضطرار و اعلم انه لا اختلاف في درود الامر بالواجب الخير كمنعهم من
 في ان الواجب ما واصل هو الكمال البصر فلا استية وجمهور المعزلة على ان الواجب من بين الامور الخيرة كل واحد منها على
 البديل بمعنى انه لا يجب بالجميع ولا يجب الاختيار بالجميع واما منها فعل كان واجبا بالاصالة لا يتكون بدلا عما هو الواجب
 والاشارة على ان الواجب بالابدال لا يصح قول ان الواجب بالجميع لا يقطر فعل البعض فقل هذا من بعض المعزلة
 المرتضى و الشيخ سكنة الله في العلمين قبل ان الواجب واحد معين عند الله لا يختلف لكنه يقطر الفعل والفضل
 لان الامر فقل حينئذ ولا يستبعد في مقتضى الواجب بالنقل ونسب هذا ايضا الى المعزلة قبل الواجب معين عند
 غير معين عندنا ما يختاره المكلف فهو واجب عليه وسمى هذا القول بالقول الزايم لان الاشارة ينسبونه الى المعزلة و
 الى الاشارة نقدر في المراجعة فيه المختار عند المصنف هو الاول والدليل على ان الواجب امر من بين الامور حار
 عقلا فانه يستبعد ان يقول السيد عبده اوجب عليك فضلا من هذه الامور بحيث لا يجوز ترك فعلها باجماع ولا تركه كالبديل كما فعلوا
 سخافا بقولهم فلقد امة طعام عشرة ساكنين من اوساطهم من المكيين لو كنتم لو تحرر رقيقه فالله بظاهر ما يدل على ان الواجب امر من بين الامور
 و تحرر رقيقا رخصا الرخص موريا بالنقل فيجب عليه على الظاهر ما واصل واما ما استدل به المصنف بقوله ووجوب الكل في الخبر حال
 كونه مقتضا على صفة الفضول بالبعض يعني القول بان الواجب يتعلق بالجميع وليقطر فعل بعض منها او واحد
 معين عند الله يعني الواجب يتعلق بواحد معين عند الله سبحانه سواء اختلفت وجوبه بحسب اختيار المكلف او لم يختلف
 بينه في اختيار الجميع عليه خبر لقوله ووجوب الكل الخ حاصله ان الاجماع ثابت على التحريم في المكلف به فلو كان
 الواجب هو الكل وليقطر الفعل البعض او الواجب هو الواحد المعين عند الله فيجب على المكلف اتيان كل
 الواجب فلو لم يتحقق الخيرة الجمع عليه لانه لما يحصل فيما يتعلق الواجب بالاشياء المتعددة وكلها مومات
 للجميع عليه هو باطل فالواجب بالباقية باطله وانما الواجب بالواحد المسمى ونسبنا نقل عن قول السيد المرتضى
 في الذريعة بان النزاع في ان الواجب هو الواحد المسمى من امور دينية لا الواجب هو الكل وليقطر البعض
 نزاع نقل فان مرعيا الى معنى واحد فان من يقول بوجوب الكل يقول ان حقيقة الواجب ثابتة لثلاث في حال
 بين ان الله قد علم ان كل واحد منها يقوم مقام صاحبه في كونه حكمة وطقا للمكلف فاعلمنا ذلك بخير فاضيد
 الخالف القيام موافق في ذلك القول ويقول مع ذلك ان الواجب واحد للعبية ولم يدع ان الواحد الغير معين
 واجب باعداء من الامور لم ثبت له حقيقة الواجب فانه لم يذهب اليه واجب مع فساد في نفسه لانه لو كان كذلك
 كان مقتضى طريق التكليف ان يلينا الله ثم بالحققة الواجب يحصل لنا الاقارب من الواجب وغيره متى لم يفعل

مختلف على ما لا يدل عليه وهو غير جائز فكذا في المتن وقد فطن بذكره اشباح لم يستدلوا به على ان
 الامتياز على التخيير ان اراد بالامتياز على ان الكسوف في غير ما هو واجب عليه بان لا يحد في اسي قد يشاء من ان يحد
 الواجب بان يكون الواجب على كل او الفرد لم يستدلوا به على ان الامتياز على ان لا يحد في اسي قد يشاء من ان يحد
 الواحد الغير المعين المتكردون لا يساعدون عليه ان ارادوا التخيير القوسية على الكسوف وخروج من حده على كل
 البعض اي البعض كان في كل الامور الثلاثة التي في التخيير هذا المعنى انتهى فان على القول بالوجوب الجميع وانما لا يفعل
 البعض يعني التخيير المسمى على ما في اللفظ لا في الكلام مستند في ذلك ان الكل من ذلك كانا الظاهر انما الفاعل من بين المثال
 والتبصر السام مرجع مضافا الى محض واحد هو النزاع الى اللفظان فمن الفاعلين في وجوب الجميع المستوفى بالفعل من
 احتج بوجه الاول ان الواحد الغير المعين محمول وكل محمول لا يكلف به فالواحد الغير المعين لا يكلف به فثبت ان كل
 لا يكلف به واجب والفاصل الغير المعين محمول وقوله ان كل ما يقع فهو محمول يستحيل وقوله لا يكلف به مع انه لا قال ان التخيير
 تكليف بالحال واجب عنه بوجه الاول انه منقبض بالوجوب التخيير فان الطبيعة الكلية ليست مستقيمة الا بعد ان يحد
 يكون جميع الاثار واجبة في كل الفعل البعض لم يقل به احد والثاني ان غير المعين ليس محمولا مطلقا ولا من وجه
 وجوده وان كان غير معين باعتبار احد في عملية الثالث ما اشار اليه قوله في التكليف المحال البقاء فيكون محمولا
 لتكليف انما يكون محالا لا كالكسوف فيقارن به في عملية التخيير في الفاعل في التخيير في ليس كذلك ان لا يكلف به
 لا يشترط شي او التفرقة في الفاعل في نفس آية خصوصية شارة الواجب في التخيير احد الا بدال الصارفا بال
 منقصة احد الا بدال على ايها مشاء او الواجب يحصل على كالكفارة في ايام من جرمية لا يفعل في محتمل يكون من
 الجواب السابق اجواب استدلوا به الثاني بان وجوب امتياز التخيير في شافيان مما هو الواجب ان الواجب الفرد
 والجمعية الكلية التخيير في الخصائص الجمعية فتعلق الواجب بشي والتخيير في اثار فلا يلزم الاتهام وكذا في الكفارة الواجب
 تحصيل الكل في ضمن خبرياته من الاتفاق والاعتماد وكسوة فلو وجب قد تنفس بالكل والتخيير في خبرياته بحيث لا يمتنع
 فعل خرج عن هذا التكليف اذ ان ذلك من استدلوا به على وجوب الجميع المستوفى بالفعل لبعض انه لا يوجب الكسوف فكل من الواجب
 على الكل ويسقط بالفعل لبعض كذا استدلوا به الواجب على الجميع المستوفى بالفعل لبعض قياسا على الكفارة والجميع مشترك في الواجب
 المستوفى بالفعل لبعض وورود بعض لفظ التخيير لا ينافي عموم الواجب للجميع ويسقط بالفعل لبعض قياسا على بقوله والجميع على
 ما فيهم الكل بترك الكفارة فارق حاصله ان الامتياز مستند على انه لو ترك الكفارة في الامتياز للجميع فكل الواجب التخيير فان فيه بترك
 الجميع ما فيهم من هو مكلف به لا غير فقياسا على ما على آخر قياس مع الفارق وهو ما فيهم في التخيير في التخيير في

الاول المنسوب لشيء بالمتطوع والمستحب وسنة والتألف والمغيب والاحسان ايضا غير ما هو به حقيقة بل
 يتخرج على هذه المسئلة لو ذكر ان ما في العبادة ما هو بها فكل حصل برائة الذمة بالصلوة التألف ام لا وفاقا للعلامة الكل على
 الله واراكرامه والكفرى والرازمى هو ابو بكر الرازى من اصحاب البخارى والخرمى اى فخر الدين الرازى من شافعية لنا
 على كون المنسوب غير مأمور به حقيقة ان الامر اى صيغة فعل لا لفظ الامر كما قال مولانا الصلح لان ما يحكى من المصنف
 هو ان صيغة الامر للوجوب لا لفظه فظهر ان صيغة حقيقة الوجوب ومجازا فى غيره كما يستجيب فى الفصل الاول من المنهج الثالث
 فلم يكن المنسوب مأمورا به حقيقة يلزم كون الشئ الواحد واجبا ومنسوبا من جهة واحدة
 وهو اجتماع الصنفين والحاجى وموافقا لما فى المتن عوى وقالوا انه مأمور به حقيقة
 ووافقونا فى الدليل وهو ان الامر للوجوب حقيقة وهذا عجيب ثم واستدلوا على ان المنسوب مأمور به حقيقة بالدلائل
 اى المنسوب طاعة اجماعا وعلى اى الطاعة فعل المأمور به ينتج فالمنسوب فعل المأمور به وثانيا بانه اى
 اخلل الاقسام اى اقسام الامر فانه ينقسم الى واجب وتنب وكلها مواضع اقسام الامر فهو مأمور به لا اعتبار بقسم فى
 الاقسام فيكون المنسوب مأمورا به واجبا من بين الدليلين بقوله فان ارادوا بقولهم فى الدليل الاول الطاعة فعل
 مأمور به فى الدليل الثانى ان المنسوب اقسام الامر الحقيقة اى ان الطاعة فعل المأمور به بالحقيقة وكذا المنسوب اقسام
 اقسام الامر بالحقيقة منعنا كلية الكبرى وبى فى الدليل الاول كل طاعة فعل مأمور به فى الثانى كل مواضع اقسام الامر فهو
 وجه المنع فى الاول ان بعض الطاعات ليس فعل المأمور به بل فعل المنسوب وفى الثانى ان الاباحة والتشديد من اقسام الامر
 وليس كل منهما مأمور به حقيقة فتأمل او ارادوا فى الدليل الاول والثانى بقولهم الطاعة فعل المأمور به و
 المنسوب اقسام الامر المعنى الاقسام من ان يكون مأمورا به حقيقة او مجازا لم يفتهم ذلك اذ
 يكون الدليل عاما والدعى خاصا والدليل العام لا يثبت المدعى الخاص المسئلة الثانية اختلف فى ان المباح
 لما عدا الحرام من الاحكام او لا بل اجب هو الحكم والاحكام خمسة مندرجة تحتها وشار اليه المصنف حيث قال قيل ان
 المحامى وصاحب جميع الجوامع المباح ليس جنسا لما عدا الحرام من الاحكام كما قد يظن من جهة اقبل بالدليل
 عليه قول المصنف للزوم خلق النوع كالواجب والمنسوب بشاغلها من حقيقة الجنس الذى هو المليل وهو
 التساوى فميرور ارجع الى قوله ما فى لفظه عما حاصله ان المباح لو كان جنسا لما عدا الحرام من الاحكام لكان كل
 من الواجب والمنسوب والمكروه نوعا للمباح ولا بد ان يتحقق فى النوع حقيقة الجنس فلا بد ان يتحقق فى كل من الواجب
 والمنسوب والمكروه حقيقة المباح وحقيقة التساوى بين الفعل والترك فلا يكون الواجب واجبا والمنسوب مندوبا

ولا المكروه وما اذ ليس فيها السواوات من الفعل والترك فبنيته المباح باطلة وقوله لهم حواي منسب الاحكام المأثورة
 فيه اي في هذا القول غفلة عن فصله اي فصل المباح ما حمله انه جواب عن استدللا لعدم بنية المباح للاحكام
 ان المباح حقيقة للماون ونسب الاحكام هو الاذن لانه محمول على الواجب واخره قاطبة وآجاب عنه بان في هذا القول غفلة
 فصل المباح فان حقيقة المباح هو الاذن مع التساوي في الفعل والترك لا الاذن فقط فوجود الاذن في الاحكام ليس هو
 حقيقة الجنس فيها قال العلامة على وجه مقام في النهاية ان النزاع لفصل المباح ان في بداهة مرث في فعله منسب
 للوجوب والمباح بالمعنى الاخص المقابل للوجوب وان معنى به الاخرج في قوله وتركه فهو مضاد ومباين للوجوب انتهى وهو كلام
 قال المصنف بعد نقل ما ذكرناه عن العلامة وبما قلناه في غير ان تدوين القوم هذه المسئلة ليس على ما ينبغي ونحن انما نورد
 للمقابلة على ما فيها كما يظهر من تصويرها بالمفقط قبل انتهى **فصل عزن المتكلمون صحيح العبادة ما وافق الشرع**
 اي عبادة اذيت حسب ما امره الشارع سواء سقطت الفوائد او لا يقع لها المتكلمون انها صحيحة وعرف اقتضاها
 صحيح العبادة بانه ما اي عبادة اسقط فعلها القضاء اي قضاء تلك العبادة ونقض حكمه اي عكسه
 اعترف الفقهاء بصحة العبد فان صلوة العبد لا يصدق عليها ما اسقط القضاء او لا يقتضي الصلوة
 العبد مع انها صحيحة وهذا الانتقاس العكس ان بقى تعريف الفقهاء على ظاهره ولما لم يزلوا الظاهر من
 قولهم ما اسقط القضاء ان يكون له قضاء ايضا ونقض طرد كما اي طرد التعريف بقاسد قوله اي صلوة
 العبد فاسدة ان قل التعريف بان المراد ما اسقط القضاء ما اسقط وجوب القضاء فدخل صحة العبد فانها
 لا قضاء لها حتى يسقط وجوبها لكن على هذا يصدق التعريف على فاسدة العبد فانها ايضا لا يسقط وجوب القضاء
 او المفروض انها لا تنهها بطلانها فكلون الصلوة الفاسدة صحيحة فلا يقي الى ما انفاد فيه ان المراد بالاسقاط اعم من
 ان يكون تحقيقا او تقديرى فالتحقيق لو كان هناك قضاء لا اسقاط ولا فلاح لم يطرد والعكس في مشقة الخلاف بين الفقهاء
 المتكلمين في غير صلوة بطلان الظاهر في اذ اظهر خلافه اي خلاف الظن فيجوز من على بطلان انه ظاهر وجب لغيره
 الصلوة بطلان خلاف ذلك الظن بانه ما كان ظاهرا فمذهبه صلوة صحيحة على مذاهب المتكلمين فانه على على نفي شرع كونه
 ما هو بالاعتقاد بطلانه وان وجب قضاؤها عليه بغير جديده باطله على مذاهب الفقهاء لان صلوة لم يسقط القضاء بل قضاؤها
 وجب عليه ايضا فيخرج عليه ان من نذر باعطاء درهم من صلوة صحيحة فهل يبرر ذمته باعطاء الدرهم لمن صلى بطلان
 الظاهرة ثم لم يبرر كونه فاق الظاهرة على الاول بغير ذمته لان تلك الصلوة وقعت حسب ما امر به الشارع وعلى الثاني
 لا يبرر ذمته لانها ليست مسقطه للقضاء وصحيح العقود والايقاعات عند الطرفين ما يترتب عليه الاثر

متعلق بالخطاب بالصلوة وكونه مقدّمه لها فهو واجب غير واجب بالخطاب فوجوب المقدّمه متبع لمعنى انه لازم لاجل التوصل الى التمام
 المقدّمه مضافا الى انه لو خطب الخطاب والمقدّمه وانتهت بها لا يلحق ان ههنا خطاب بين تكليفين كما به واضح وانما الحكم المعروف على ان
 الآتي بالماوريه انه انشأ لا واحدا من غير ملاحظة الى المقدمات فن اني بمقدّمه الغير المحصورة واليضا لو ترك المماوريه بحكم على ان
 واحد ولو كان المقدّمه ايضا واجبه بحكم عليه يجب ان مات مقدّمه حسب تعدد المقدمات واليضا لا يترتب الذم على ترك مقدّمه في
 نفسه ما اذا وان كان مراد الاكثر بوجوب المقدّمه وجوبا متبعيا فحين وهم متفقون وهذا المراد وان كان غير ظاهر لكن يمكن ارجاع الذم
 اليه ولو تبادرنا قال صاحب القوانين اني انما مقامه ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجاهلية اجماع يقرب كون مراد الاكثر من انما
 الوجوب بالشيء الذي اختاره لا الوجوب الاصله فاني بعده انتهى وما ذكرنا استدلالا على ان اختراجه جلية ونحوه لما اجتمعوا على
 الكلام لا يخصنا الوقتان شئت خارج الى القوانين والقوانين بما فيها من قضايا الوطرسية الفصولية فمقدّمه هي مستند في مصنفه ثم على
 اختاره بقوله انما على ان مقدّمه الواجب واجبه مطلقا فمقدّم السيد العبد بالتصديق على مضمونه وقم المماور بالكتابة والكتاب
 منصوب على انه صفة ثانية للعبد على تحصيل القلم متعلق بالقادر المتخذ بالتصديق على انه صفة ثالثة للعبد بقوله كاي فقد
 متعلق بالمستند على عدم تحصيله في القلم والجو متعلق بقوله وقم حاصله ان السيد اذا امر عبده بالكتابة والعبد قادر على
 تحصيل مقدمات الكتابة كالقلم والقرطاس وغيرهما ولم يكتب العبد ويعتذر بان القلم مفقود وكيف اكتب فالحق انما يذم
 على عدم تحصيل المقدمات كالقلم وغيره ولا ينبغي للعبد ان يقول لولاه انك ما امرتني بتحصيل القلم بل امرتني بالكتابة
 لان المولى ان يقول ان امرى بالكتابة كان متضمنة لتحصيل القلم وفيه انا لانم ترتب الذم على ترك المقدّمه بل
 الذم انما هو بالذات على ترك ذي المقدّمه وان كان يسري الى ترك المقدّمه ايضا بالمتبع لاجل ان ترك ذي المقدّمه
 ملازم لترك المقدّمه لكونها ذريعة لتحصيل ذيها فقولنا وانكاره اي انكار ما يتبعه كابرته منقلب عليه بالنسبة الى ما
 الدليل فتذكر وهذا الدال العلامة المحل على وجوب المقدّمه بلزوم التكليف بالتحال لولا ان
 المقدّمه حاصله ان مقدّمه الواجب لو لم تكن واجبه فالواجب اما ان يبقى على وجوبه فلهذا التكليف بالتحال او
 الوجوب بدون المقدّمه غير ممكن وان لم يبق على وجوبه فيخرج الوجوب عن كونه واجبا محليا بحيث جاز قوله وهو ان
 وتقرير البحث ان المحال انما هو التكليف بما في المقدّمه مع التكليف بعدم اتيان المقدّمه ولو كانت في المقدّمه
 بالمقدّمه بل هو ممكن عند فلا محال فيه اقول لعل غرض العلامة ان لو فرض ان واجبا بشي لا يجب بمقدّمه لا يتبادر الى
 اني خطا عليه بالتحال فلا محال للبحث فيه وتقرر ما ذكرنا من الدليل الى وجوب المقدّمه بالوجوب بشي بان يتم التكليف
 المقدّمه قبل اللزوم التكليف بالتحال لان المفروض انها ليست بواجبة متعاقبة كونها واجبا بالوجوب الا على خلاف

تقدم التعاقب على ترك المقدرات الثلاثة المطلق حقيقة الوجوب المطلق غير ما كان ابتداء في يلزمه وجوب ذي المقدمته بل
 المقدمته وهو محال في تكليف بما لا يطاق ثم أتت بـ التعاقب كما مر أي المتأخرين بالواجب بالمطلق بأن مقدمته الوجوب المطلق
 واجبة في ذلك لا يخرج الاستطاعة التي هي مقدمه وجوب المخرج وتخصيل التعاقب الذي هو مقدمته لوجوب الزكوة
 فإن المخرج والزكوة ومن كانا واجبين لا يمكن أن يكونا واجبين مطلقين حتى يجب مقدمتهما فبقيد الإطلاق في الواجب خرج بوجوب
 الاستطاعة بتخصيل التعاقب مستغنى عنه أي عن قيد المطلق خبر قوله وتفسيرهم وتوضيح العبارة على ما في الاستنباط علم أن
 قدما والأصلين خبره وأخرج وجوب مقدمته الواجب بقوله لا يتم الواجب إلا به ولم يقيد الواجب بالمطلق وعرض عليه بعض المتأخرين
 بأنه لا بد من التقيد به لمخرج الوجوب بشرط كالحج بالزكوة مثلا فإن جوبها لا يتم إلا بعد الاستطاعة وبكيفية انصاف ليس
 منها الواجب فلا يخرج قوله لا يتم الواجب إلا به فهو واجب بل لا بد من التقيد بالمطلق وغير غائب بقوله لا تقيد بها الواجب بالمطلق
 المخرج وقع كلامه في التعرض لأن التعاقب لا يريدهون بالوجوب ما هو واجب بالفعل هو الواجب حقيقة لأن إطلاق الواجب على ما يجب
 المستقبل مجازة اتفاقا لما اشرنا في السابق من أنه لا خلاف في أن إطلاق المشتق على المشتق سببه الاتفاق في الاستقبال مجاز
 فمما تعرض عن الواجب في كلام المتقدمين على اليمين الواجب حقيقة ومجازا ثم تعرض عليهم ولو البقاء على حقيقة لم يرد عليه شيء أو مناه
 وجب فعله وجبت مقدمته انتهى إذا الكلام دليل قوله مستغنى عنه لئلا الكلام في مقدمته لو يجب إنما هو بعد الواجب أي
 وجوب ذلك الواجب الذي يجب في مقدمته لا قبله أي قبل الوجوب فالج والزكوة قبل الاستطاعة والتعاقب ليس
 بإطلاق الوجوب عليهما مجازا فلا يقع أن الاستطاعة بتخصيل التعاقب مقدمته الواجب فيكونان مقدمتين لما يلزم اتفاقا لما عرفت
 جواب عن قولهم إنما مر صيدنا بالافعال مع أن العلم بما هو لازم لذلك أفعال من المقدمات فكيف يكون المقدمات واجبة لنا
 بالافعال مع غفلة عن مقدماتها فاجاب بأن علمنا بالمقدمات التي تلزمها التاخير لازم لا يخفى عليك أن هذا الجواب إنما هو
 القول بأن الأمر بالاحالة يتعلق بذي المقدمته والمقدمات تمامي جهة بالشيء لا مضمورة من الأمر قصد أو بالذات حتى يقال
 بالمقدمته حين الأمر فيها ضروري وهو عين ما احترازه من الوجوب التام والى القول بأن الأمر بالاحالة يتعلق بالمقدمته أيضا
 فلا بد من علمنا بما يلزم اتفاقا لأن الأمر بالشيء فرع للعلم به والحال أنه غير لازم فالأمر بالاحالة يتعلق بالمقدمته هذا مع أنه لا يعلم
 فيما نحن فيه وهو بحيث من أحكام الله تعالى فانه سبحانه يعلم ما يلزم أفعالنا التي أمرنا بها فبقيد التكليف إنما هو موجب بان
 من الخطأ والاعمال ولا لفظ يدل عليه فهو ليس بتكليف علينا والباري سبحانه عالم بجميع الأشياء كلها وجبرها وليس تكليفنا
 على كل ما علمه الله سبحانه بل تكليفنا مما علمنا به فمائل والطلب غير مضمرة في الصريح جواب عن قولهم لوجوب المقدمته
 بما خطاب الوجوب ولم يقلن الخطاب بمقدمته الواجب الجواب أن خطاب الطلب بالمقدمته وإن لم يكن محريا كونه متعلقا

تضمنوا بالفتح فان الخطاب يندى مقدمه الخطاب بالقدمه بالفتح والطلب في الطلب التصریح فقد يكون ضمنا ايضا ان يعلم ان هذا الجواب ايضا
 على اخرناه واما على القول بالوجوب لانه على ما عاين الاكثر فلا يتم الجواب وصحة التصريح بعلم وجوبه اي ما يتوقف عليه الوجوب
 كالاستقناء هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمه الواجب واجبه لانتفع التصريح بعدم وجوبه بالبعد الامر بفصل الواجب
 التناقض فنقول الشارع على منزلة قوله صل وتيقنا وطهر الثوب المكان وغير ذلك فلا يقال بعده لا توتنا يلزم التناقض
 حاصل الجواب ان صحة التصريح بعدم وجوب مقدمه بعد الامر بغيرها انما هو كالاستقناء والمتعقب للكلام فكلما ان الاستقناء لا يكون
 منافيا لما قبله كذا هو هنا وفيه انه على تقدير وجوب مقدمه بالامر بغيره مقدمه وجوبا اصليا وعند التصريح بعدم وجوبها كالا
 يكون الاستقناء من قبيل استثناء الشيء من نفسه عدم العصيان بتركه اي ترك ما يتوقف عليه الواجب اول البحث
 هذا ايضا جواب عن قولهم لو كان مقدمه الواجب واجبه لزم العصيان بتركها مع انه لا عصيان بترك مقدمه وحاصل الجواب ان
 عدم العصيان بترك مقدمه اول البحث من قال بوجوبها قال بالعصيان بتركها قال استدلال بهذا مصادرة وقد يجاب بان
 العصيان انما هو ترك الواجب بالاصل لا التبع في مقدمه واجب نعمي هذا الجواب بنا واما على ما اخرناه واما قال الشارع حمد الله
 بان معنى الوجوب هو استحقاق الذم والعصيان بالترك سواء كان امورا او امرا على لوتعي فقد شبه عليه معنى الوجوب لان استحقاق
 الذم والعصيان بالترك تمامه فيا كان واجبا بالاصالة لا بالتبع كما حققه المحققون وشبهه الكعبی مد فوعته بما ياتي
 جواب عن قولهم لو وجب مقدمه الواجب يلزم ان يكون شبهه الكعبی في نفی وجود المباح صحیحة تقريره بان المباح
 به ترك الحرام هو وجه شبهته بنا واما على وجوب مقدمه وجوب تلك شبهته هي اني فانظر منشأ تلك في نية الواجب
 عن نية لازمه جواب عن قولهم لو وجبت المقدمه لا تقتر الى نية على حدة متعلقة بفعل المقدمه لانها واجبة فعلها
 والعبادة لا بد لها من النية لقوله انما الاعمال بالنيات والجواب منع الملازمة حاصله انما يلزم النية على حدة
 لو كان المقدمه مقصودة بالذات وليس كذلك بل هي مقصودة بالعرض والنتیج فنیة الواجب كافية لنية لا
 الذي هو المقدمه لا غني ما في الجواب من تسليم وجوب المقدمه وجوبا توصليا فتأمل فصل اختلف في المباح
 موجودا ام لا في باب اهل الحل والعقد فاطلبه الى الاول والكعبی الى الثاني فقال المصنف رحم المباح موجودا
 بقسميه لا يبعد ان يدعى باقسامه واستدل الكعبی على وجوبه اي وجوب المباح بمعنى انه يسمى مباحا
 التحقيق انه واجب بان ترك الحرام لا يتم الا به اي بالمباح والجار متعلق بالاستدلال حاصله ان ترك الحرام
 واجب وهو لا يتم الا بفعل المباح فيكون المباح واجبا بنا واما على وجوب مقدمه الواجب او هو اي المباح هو اي
 ترك الحرام بعينه كطباق الخمر ترك شرب الخمر والقذف مثلا فصل الاول يكون المباح مقدمه للوجوب على الثاني

بترك الواجب

ما يحصل بترك الحرام واجب

واجبا براسه المقدمة مع مصادمته اي معاوضته بتدليل كسبي للاجماع مدخل في الخلاف معلوم في الاصل
في الاجماع على ان الاجماع قد انقضى قبل النكاح وتقرير الدخول في الماتن ثم ان القوم قد اطلقوا كلاما كسبي بوجوه كثيرة
واحكامي اختارنا منها وزيف الباقيين وانه نصف قدس منزه زريقا الثلاثة باجماع اوجه الاول ان البيع غير معتبر في
ان ترك الحرام لا يتم الا به جواز حصول ترك الحرام بخبره لانه كما يحصل ترك الحرام بالبيع انهم كذلك يحصل بخبره ومن الدعا
القرآن فلا يكون المباح على التعيين مقدمة ملزمة ورد بان هذا لا يخل كلام كسبي قوله ان يقول ان المطلوب وجوب المباح
لان وجوبه عين او تخير ما على تقدير عدم تعيين المباح يكون حجة بخبره او بالبيان لا لعدم التعيين اي ليس مستلزما
مدخل بسبب عدم تعيين المباح لثبوت مطلبه ان مطلب كسبي بالتخيير ان يقول ان المباح واجب بخبره في الوجوه
لا يخل كلام كسبي انه لو تم ان ترك الحرام لا يتم الا بالبيع يلزم ان يكون الحرام واجبا لخبره ان الدليل فيه بان يقع ترك الحرام لا يتم الا
بترك الحرام ووجوبه خبره واجب ورد بان كسبي ان يلزمه ويقول بالوجوب والحرمة باعتبار ان كان الحرام من حيث
موجب ترك الحرام واجب ومن حيث ذاته حرام فلا يستلزم كلام كسبي وجوب الحرام فاليه ينسحب قوله لا لزوم اي كسبي
والحرمة باعتبار ان لما عرفت الوجه الثالث انكاره الحاشي وقال لا مخلص عن شبهة كسبي الا ان يقع مقدمة الواجب وان
اذا كانت المقدمة شرعية ومالا يتم الواجب اليه من فعل المباح فليس من المقدمات الشرعية بل من المقدمات العقلية او
فليس بواجب وفيه انه قد ثبت وجوب المقدمة مطلقا سواء كانت شرعية او عقلية او عادية ولا يخص غير مسلم واليه ينسحب قوله
لثبوته اي ثبوت وجوب المقدمة مطلقا كما مر فلا مخلص من شبهة كسبي فاستدل بالخبر مدخل في تلك الوجوه الثلاثة المذكورة بل
لعدم كون المباح مقدمة لانه الحرام ولا فردا منه اي ان ترك الحرام كما قال او هو هو اي ابيع اجبت ترك الحرام
اذ هو اي ترك الحرام عبارة عن الكف اي كف النفس عن فعل الحرام والمباح كما خوله الثلثة من الواجب المندوب والكفر
مقارنات فكيف كما ان التبريد مقارن للوضوء فقد شبه الامر على كسبي حيث اطلق المقدمة على المقارن لا غير مقارن
لان الكف مستند الى علته وهو الارادة لترك الحرام ولا دخل في شيء من هذه الثلاثة فيه ولعدم اتيان بالحرام مستند الى عدم تحققه
الذي هو ارادة الحرام بناء على ان علته عدم علته الوجود ولا دخل في فعل البيع فيه ثم اعلم مقدمة من ان المقدمة واجبة
التوصل ولا يصح في جماع الواجب التوصل مع الحرام حيث يكون مقدمة له كما صرح به بعض المحققين فحصل المخلص من شبهة
كسبي وبطل كلام الحاشي حيث قال ولا مخلص لا يبيح وجوبه غير المقدمة الشرعية وقد تم بحمد الله وتوفيقه المنهج الاول
السادس حال كوني غائبا في بजार الاقمار واعيا من الله سبحانه ان يرفعني الفلك ويزيل ما ابتليت فيه من عدم ساقط
الزمان اللهم عجل في الاجابة واجعلني الى ما اتمناه مكرما وآله الطاهرين بالاجابة بغير المنهج الثالث في الاشارة

وهي عندنا معانير الفرقة الحققة الالهية الاثنى عشرية اربعة الكتاب المستنق والاجماع وادب العقل ومنه العلم
خمس وما يطق من انها خمسة عندنا ايضا خامسها قول الامام باطل للمرجع قول الامام عندنا الى الوحي بنقل من النبي
وليس قول الامام عندنا عن اجتهاد وكما سمع في المنهج الرابع انشاء الله تعالى في وجه المحرر في الاربعين ارباع على كل من
الوحي في غيره والاول امانع لفظه معجز وهو الكتاب اولاد هو المستنق وغير الوحي اما كاشف عن تحققة اولاد والاول الاجماع والثاني
ادب العقل واما القياس فليس من مذهبنا كما امر اليه الاشارة في صدر الرسالة وسنبطله في التمهيد
بعد الاستصحاب في المطلب الرابع وههنا مطالب اربعة المطلب الاول في الكتاب وهو معنى المفعول وفيه ثمانية
مطلب استعماله على القرآن كما غلب استعماله في عرف اهل اللغة على كتاب محبوبه قيل القائل ابن الحاجب في المختصر بعض
القرآن مصدر كغفران كغفران بمعنى القرائة في عرف العام على كتاب الله الذي في ايها كلام منزل
في الحاشية المراد بالكلام ههنا الاقفاط على قول النحويين غنى لغزله والاشاعة وفي وصف القرآن بالمنزل كلام طويل
مذكور في حاشي المصنف على تفسير البضاوي والمنزل هو الكلام للفظه هو انزله جبريل على نبينا صلى الله عليه وآله ثم انزل
اما بتخفيف من الانزال قيل على النزول دفعة او بالثبوت من المنزل فيدل على النزول التدريجي للقرآن
للتفسير وكثرة النزول يتصور لو كان نزوله على سبيل التدرج للاعجاز لسورة والا عجزا متعلق بالا عجزا منه لفظه من
والفهم المحرور راجع الى الكلام فالما حصل ظاهر القرآن هو الكلام المنزل ثم اعجاز سورة هي بعض هذا الكلام والتيسيل
للاعجاز لاخراج بقية الكتب السماوية كالقرية والانبيل وغيرهما فانها لم تنزل للاعجاز والمحدث القديس كان
منزل لفظه من الله تعالى لا يقصد الاعجاز واما غير الحديث القدسي فنزل بمناه قيل فائدة الغزالي في
القرآن ما نقل بين دفتي المصحف لو انزل على نقل متواتر اوها اي التعريفان للقرآن المختار ان لم يكن
والغزالي دوريان شتملان على الدور اما لزومه في التعريف الاول فلان فيه لفظا السورة والقرآن
داخل في تعريفه واما لزومه في التعريف الثاني فلان فيه لفظا المصحف والمبنا ومنه القرآن وقد ذكر
في دفة وجوبه لا لطيل الكلام بذكر ما فات ان يقع ان يبين التعريفين للقرآن بل المحذور وكلها انما هي تعيين
بالقرآن المعروفة بابية القرآن فان القرآن بعينه كل احد حتى العبيان فلا سبالة في لزوم الدور في مثل المقام
مثل تلك التعاريف قد يقع كثيرا كما عرف المحقق في الشرائع الماء المطلق بكل ما يتحقق إطلاق أهم الماء عليه
اضافة بغير اول لفظ الماء والكل الذي هو مغموم الافراد والتعريف انما هو بالمابية قال شارح المدارك في تفسيره
المصنف وغيره ان الغرض من هذه التعريفات انما هو محجور وكشف معنى انهم وادبال لفظ مجهول بلفظ معلوم

فما مل والسورة طائفة اى قلعة من القرآن مصدرة فيه اى فى القرآن بالبسملة او برأفة عطف على
البسملة دون الطائفة كما يشهد به السياق واستباق للعبارة وانما قيل بقوله فيه لاختراجه السورة المكتوبة على حدة بدونه
البسملة فانها وان كانت بدونها على حدة لكنها فى القرآن بالبسملة لا ينفى عليك ان الامامية رضوان الله عليهم قد اتفقوا على
البسملة للسورة فانها تكون سورة بدون البسملة لا يفر لها سورة كاملة فلهذا لا حاجة الى قيد فيه لاختراجه المكتوبة
على حدة ونقص لمرده اى طردا لحد لحد والستور اى بالاية او الآيات الواقعة في صدره وسورة لصدق عليها
انها لما انفقت من القرآن مصدرية فيه بالبسملة او برأفة فزيل سلامة الطرف فيه اى فى الحد متصل آخرها اى
السورة فيه اى فى القرآن قيد فيها لا بد من دخول سورة المكتوبة على حدة فانها فى حال الانفصال ليست متصلة
اخرها بالبسملة او برأفة باحد عها اى بالبسملة او برأفة فنقص عكسه اى عكس الحق بالاخيرة اى بالسورة الاخيرة
هو سورة الناس فان آخرها ليس متصلا باحد عها فزيل سلامة العكس وغير متصل آخرها فيه اى فى القرآن بشي
منه اى من احدهما كما يدل عليه سياق واستباق فصار التعريف بهذا السورة طائفة من القرآن مصدرية فيه بالبسملة
برأفة متصل آخرها باحد عها او غير متصل فيه بشي منه وما قال الشارع حمد الله من ان ضمير المحرور فى منه يرجع الى القرآن ارجاعا
الى احدهما بنفس طرد التعريف بدخول كل جملة من سورة اخذت من صدرها وطعن على من ارجع الى احدهما فقد اخطا
مينا فان التعريف ما لم ينقصه لان صدور السورة قد خرج بزيادة قوله متصل آخرها فيه باحد عها كما مر من لم يصفها من
نظر الى نفس قوله او غير متصل فيه بشي منه ولم ينظر ما قبله فيها من غفلة لم ينبه بها الانسان ونسب الخطا والفاحش الى
من الشراح فطرح اى حين زيادة القيد والمزبورة فى التعريف استقامته اى استقامة تعريف سورة وهو اى كونه
حالية بحيث الحال ان الى عنها اى من الاستقامة بمنزل اى جانب يعنى الاستقامة فى جانب والتعريف فى جانب آخر اى
لاستقامة الانتقاض طردة اى طرد التعريف ببعض سورة المخل فان البسملة فى تلك السورة فى الوسط فليس
على اول السورة متصل آخرها بالبسملة وعلى لواخرها متصل اولها بها مع اتصال آخرها بالبسملة او انتقاض طردة
لسورتين فصاعدا فان التعريف يصدق عليهما من حيث المجموع مع ان مجموع السورتين وكذا لا يذيل ليس سورة
السورة طائفة منه اى من القرآن بذات قرحة اى لما لفظا مخصوص مأخوذ من الشرع يدل على خصوصها كقول
الحمد وسورة البقرة وغير ذلك ونقص طردة اى طرد هذا الحد بآية الكرسي ونحوها كآية التطهير وآية المائدة
ليصدق عليها انها ذات ترجمه ولقب مخصوص من الشارع وهو لفظ آية الكرسي وغيرها ليست سورة ودونها
كما قال المؤلف مذكور فى ما شئت لمحقق اشرف على الكشف بارادة الاسم اى المراد بالترجمة المأخوذة فى المصنف

نلاحظ
في
هذا
الكتاب

العلمى المطلق اللفظ الدال على شئ بعينه وعلى اى آية الكرسي اضافة محضه ليست علما وتعتفده اى تعسف
 به الرقوظا هو لما في دعوى ان سورة الكهف والعنكبوت بالية الى حد يستحيل آية الكرسي لميت كك تعسف كبت واولا
 بالترجمة المأخوذة في الحى المكتوب في العنوان اى ما كتب على عزها من عهد اياتها وانما هي اوكية لاستقام الحد
 مع زيادة لفظة فيه في آخر التعريف لئلا يخرج السورة الخالية عن الترجمة هكذا في الحاشية فتأمل فصل القرآن
 هو في ايدينا اليوم ووجوب اهل عليه متواتر لا شبهة تخفى فيه واما تواتر جميع ما نزل على محمد فمشكل توضيحه قد جهل في وقوع
 التعريف والنقصان في القرآن فمن اكثر الاخبار بين انه وقع وهو الظاهر من كلام الكليني قدس سره وشيخه علي بن ابراهيم
 وشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي وصاحب الاحتجاج وقال استيد والقندوق والمحقق الطبرسي وجمهور المحققين بعدم وقوعه
 في كتاب السيد العلامة النعمان في رسالته فليج الحياة لاوله فلو ان منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة ما روى عن امير المؤمنين
 لا نزل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خضتم الا لفسطاطي القيا من فكموا فقال القاسم بن جعفر اكثر من ثلث القرآن وما روى عن
 الصادق في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف هذه الامم خير لئلا تفلوا بن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزلت وما كنتم خيرا لئلا
 الائمة من اهل البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان آية العذير كذا نزلت يا ايها المرسل بلغ ما نزل اليك في اهل قاي
 تفصل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كثير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصلح والوقائع وكتاب الله
 كالنوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم امير المؤمنين وقد كان في الغلب ما يكتبون الاما يتعلق بالحكام والامام يومى هرب
 الما فل والجامع والذى كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنزلة فليس هو الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيف اوداه
 فكان مصحفه اجمع من غيره من اصحاب فلما مضى رسول الله الى لقاء جسيبه تفرقت الابرار بعد جمع امير المؤمنين مع القرآن كما
 انزل وشده برؤس والى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر بن الخطاب ما فيه حاجة يا ابا عبد الله امصفت فلما قال
 ولين يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وفي القرآن كان عند الائمة من يتلوونه في خلواتهم ورواها على بعض من اتهم كبروا
 الاسلام الكليني عظم المهر قد به اسناده الى سالم بن سلمة قال قال قمر بن ابي عبد الله ما استحسن حروفا من القرآن ليس
 ما يقرها الناس فقال ابو عبد الله ما كفت من هذه القرآنة ويقر كما يقر الناس حتى يقوم القائم فاذا قام قرأ كتاب الله
 حده واخرج المصنف الذي كتبه على يده ونحوه ذلك ذكر كثير الا نورد ما روى بالاختصار واما ادلة القائلين بعدم وقوع التعريف
 النقضان فتأمل لا ياتيه الباطل من بين يديه لاسن خلفه وفيه انه لا دلالة فيه على ما ادعوا قوله تعالى نحن نزلنا الذكر وانزلنا
 لما نطق وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي هو بايدينا والمصنف هو القرآن الذي من الله سبحانه وتعالى كونه
 بمعنى العالمين وما قيل ان القرآن الذي هو بايدينا ايضا محفوظ من ان يتغير فيه زيادة أو نقصان فليس بمصدق الاية كما كان

وقوله من جواز التبديل في القرآن بوقوع بحث على إجازة وعلى استنباط الأحكام منه وفيه ان التبديل لم يخرج من حد الإجازة لبقاء الألفاظ
 البلاغة الذين هم أساطير الإجازة ليعالج سائر وجوه الإجازة الصانع لم يبدل خبر على جعل الزيادة على قوله تعالى وما تشعرون في البيان العبري
 مجمع البيان لا يعلو والله عليه في إخراج جمل الإجازة الزيادة غالباً وكذا المظهر وقوع التحريف في آيات الأحكام متى تشكل في استنباطها بل الظاهر من
 الإجازة دعوى الإجماع عليه أما الأخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والأمر بالتباعد عنه وعرض الأخبار عليه فلا ينافي ما ذكره
 من وقوع التفسير في الكتاب كما أنه أمر بالتباعد عن الكتاب بابل البيت وقد صاروا ممنوعين عن التمسك كما هو مقتضى
 فيه وأما الأخبار الواردة عن الأئمة في التمسك بالقرآن وإتباعه فهو لا يكون قد جازوا العمل به من باب التقييد بحكم
 الظاهري كما يقع في القراءة السبعة المتواترة نحو ذلك كما ينبغي عليك ان القول بجواز العمل من باب التقييد في كل الأحوال
 سواء كان محل التقييد أم لا بعيد غاية البعد وكن القول بالتحريف والنقصان مطلقاً في القرآن يوجب مفاسد شتى
 الاعتناء وعليه نعم بوقيل بان المخالفين والمتأقين لما كانوا يبدلون جديهم في اظهار التواتر اهل البيت هو خفاء
 ومناقبتهم لسلامة الطهر على خلق مراتبهم التي عند الله لهم ولا تكون محجة على الخلق لا سيما في الرياسة والخلافة ولست أظن
 المخلفات المتعبدية في الأصل لهم بل غلبت سلطة على الناس كما تكون خلافة المتعبدية بها مشور القضاة وتبدل الآيات
 كانت تثبت فضائلهم ومناقبتهم ورياستهم وخلافتهم عليهم السلام والأخبار الواردة في النقصان أيضاً تدل على مثل هذا النقصان
 وأما دون تلك الآيات فهي باقية إلى الآن كما كان من دون تغيير وتبدل أصلاً فليس له غاية بعد قتال في هذا المقام فانه من
 قرال الاقدام يقتضي بسطاً في الكلام كمن الوقت لا يرتضنا بالانعام لتوفر الدواعي على نقله أي نقل القرآن لخصته بغير
 والإعجاز ولكونه حصل سائر الأحكام وكلما يتوفر الدواعي على نقله فهو متواتر بحكم العادة وما لم ينقل تواتراً فليس بقرآن
 ههنا إیراوات ولما اجوبه تركنا رومالاختصار في القرآن يجوز العمل بحكماته نصاً كان وظاهر خلافه لاخبار من حيث
 متعوا الاستدلال بكلمة كما قال صاحب الفوائد المكية في القرآن ور على وجه التعمية بالنسبة إلى اذيان الرعية فلا يجوز
 الأحكام من غير كتاب الله الات استماع من الصاوقين من شأنه وهو بعض الأخبار الدالة على خصائص علم القرآن بالمحصول
 والله لا يجوز تفسيره بغير سم وبحث ان الكتاب تحفة يجوز العمل بحكماته نصاً كان وظاهر ما لم يقيم الدليل على خلافه والله اعلم
 قوله تعالى انا جعلنا قرآنا عربياً لعلكم تعقلون وقوله تعالى لا تاتيه برون القرآن أم على قلوب أقفالها وكذا الدلائل على المطلوب
 جملة مذكورة في المطولات قال العلامة في النهاية أبحث الثاني انه يستحيل ان يخاطب بجليد ظاهره على غير المقصود من
 قرينة اتفق القاص على ذلك لا المراجعة لئلا يفسد الاستدلال على الاعراض بالجهل أو التكليف بالاطلاق واللازم من ذلك
 مثله بيان الملازمة انه قصد انما هو الاكافى عننا فالان يقصد فهم ظاهره وهو غرض بالجهل وليس في ذلك قصود ولا غرض

اقتديت برون القرآن ام على قلب فقالوا وقال اننا انزلنا قرآننا عربيا لعلكم تعقلون قال ذلك الكتاب لا ريب فيه ي
للتقين وغير ذلك ولا ريب ان البحر المعاصد بالكتاب قوي وارجح في العمل من غيره والفيما عمل على اخبارنا لا يوجب طرح خبرنا
خالفنا احتمال ان يكون المراد به عدم جواز تفسير المتشابهات من الكتاب ما لم يستند الى قول المعصوم دون الحكماء من اهل
جواز تفسير بواطن الآيات دون ظاهرها او اعم منها بشرط وجود المعصوم ظاهرا او مكان الوصول اليه وانما العمل على الاخبار
المخالفة لمطلوبنا فيوجب طرح جميع الاخبار المحجوزة العمل بالظواهر المعلومة الصادرة عن الناطقة الاطهر الاول والاولى كما
لا يخفى والبسملات في محالها وهي اواخر السورة واما البسلة والواقعة في وسط سورة النمل فلا خلاف في خبرتها وكونها
آية من القرآن اجزاء منه اي من القرآن خلافا لقوله لا ينفقه حيث قالوا ان البسملات ليست من القرآن كما روي عن جعفر
وقال متأخروهم انها آية منفردة من القرآن ليست جزءا من سورة صلا بل انزلت للفصل في قوله وليس تحتها متعينا بل
العمل بها والخيار للقاري فلا بد في تحمق قراتها مرة واحدة في اتي موضع شاء وبعض الشافعية واهل المدينة ومنهم المالكية واهل الشام
الاوزاعي واهل بصرة على انها جزء لسورة الفاتحة فقط دون باقي السور واكثر الشافعية والامامية على انها جزء لكل سورة
الحق والدليل عليه ما اشار اليه بقوله الاجماعنا معاشر الامامية بحيث لا يعرف فيه خلاف احاد وتظافر النصوص عن مخالفة
ما يكون البسملات خبر السورة وان شئت فقل مع كتب احاد وثيا وللروايتين الدالتين على خبرية الواردتين عن
ابن عباس اوليهما في شأن من تركهما انه قال سرق شيطان من الناس آية وثانية ما من تركهما فقد ترك ما لله واليه
عشر آية من كتاب الله وفي متن الرواية بحث بسط المصنف فيه الكلام في العروة الوثقى وكيف ما كان هذا الدليل على
بولواترو والجماع وتظافر النصوص الصحيحة عن المعصومين وانما ذكرت الروايتان مؤيدتين للمطلوب لا انها دليلان مستقلان
على المطلوب قتال والاتفاق الكل من الخاصة العامة على اشباتها اي بسملة بلون خطها في خط المصحف بحيث لا ينفك
ولم يفرقوا بين كتابة بسملة وكتابة المصحف بان يكتب المصحف بالسواد والبسملات بغيره من احمره مل خلفا عن سلف يكتبون
البسملات بلون خط القرآن كويل وفيما في امي كما ان قوله نعم بل يؤمذ للمكة بين وقوله فباني الا ان كان كذا بان يكتب
خط القرآن مع تكررها في نحو البسلة وما جزوان فالبسملة ايضا جزء بلا فارق مع مبالة السلف في بحر يد كا اي
تجزئ خط المصحف كما هو ليس لقرآن حتى انهم غايروا التراجيم لملايتهم انها منه واما البسملات فقد خطوا بلون القرآن
ولم يكتبوا بها من الصحابة فيكون خبرا منه والامتنع الصحابة من كتابتها بلون خط القرآن لمبا لغتهم في حفظ القرآن وحيا
ليس منه حتى انهم صنعوا كتابة اسماء السور بلون خط المصحف لئلا يختلط بالقرآن غيره فعلى السائل مثل هذا الاتهام لمبا لغتهم
مع ملاحظة الاجماع والنصوص المتظافرة لا يبقى ريب في خبرية البسملات في الخارج مما روي عن جميع ذلك انما الحكم يكون بسملة من القرآن

عن غير احكام الآيات والى الآيات الاله على السبيل المشهور واقتصر غير ذلك اولا غرض يتعلق بالمجتهدين من حيث هو مجتهد بها وحتى ان
آيات الاحكام خمسة مائة آية تقريباً وقد بسطنا الكلام فيها في مشرق التمسكين وهو كتاب المصنف رحمه الله تعالى
قال الشارح الحرفوشي ان المؤاخره حاول ذكره فيما لم يبق منه فاختارته المنيعة فزال ما سيرة منزلة المرقوم قدس الله روحه وعلو
الثاني من المنهج الثاني في المسئلة وهي في اللغة الطريقة التي سنته فلان اي طريقة في اصطلاح الفقهاء المستحب وفي اصطلاح
الاول المأخوذ من افعال المصنف رحمه الله تعالى قول النبي صلى الله عليه وآله وتقريرا غير قرآن ولا عادي قيل الظاهر من القول اعم من كل ذلك
والاشارة من الفعل اعم من الشك والامر والتقرير هو سكوتة او عدم النكاره عن فعل وقع بحضرة او اطلع على الفعل الواقع في
ولم يفكر في ذلك بل على الجواز ان لم ينعى بالنع من خوف العقوبة او سبق منه عايد او معلومة عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصطلحات
كما انما صاحب القوانين اعلى المقام وانما قال غير قرآن سلباً يقتضيه التعريف بالقرآن فانه ايضا قول النبي والواجب بان القرآن
قول الله وقد حكاه النبي في وجوب خروج الحديث القدسي من السنة فانه ايضا ليس قول النبي بل قد حكاه من السنة وخروج ما حكاه
النبي من كلام الانبياء السابقين سلام الله عليهم جميعين مع انها معدودة ان في السنة فيقتضيه عكس التعريف فلا بد ان يراد قول
الطبيح ما صدر عنه من قول حقيقة فيا فعل القرآن في السنة فاحتج الى اخراجها عنها باضافة غير قرآن كما فعل المصنف
ومع ذلك ايضا يقتضيه التعريف بالاقوال والافعال والتقريرات العادية للبيته كطلب الكل والشرب والقيام والقعود
والتقرير عليها او اصدق على جميع ذلك انما قول النبي او فعله او تقريره غير قرآن مع انها ليست سنة فاد قوله غير عادي لاخراج
وكسوة وتوقف البعض في تعليل المذكورات بغير العادات وما يحكى احدها الى القول او الفعل او التقرير للبيته من غير احد
تجوزي فعلى هذا السنة هي الحكم على ما روي في الحكاية فالتسوية فيما سبانه كلية مستوفى العموم من وجه منها انشاء الله تعالى
مجرد مطلقه اي مطلق الحديث سواء كان المراد من النبي او الامام كلام محكي قول المعصوم اما كان او متبياً او فعله او تقريره
وهذا اعم من التعريف الاول مطلقاً لصدقه على الحكاية قول النبي لكونه معصوماً ايضا وعدم صدق الاول دون الثاني على الحكاية قول
الامام وفيقتضيه طرد لا يفي طرد هذا التعريف ببعض عبارات الفقهاء الذين يقولون الحديث اجباراً يتم نقل الحديث بالعلم
اي يجوز نقل الحديث بالعلم ولا خلاف بين اهلنا ظاهر في ذلك كما صرح بعض المحققين لكن لا بد من نقل العلم لمن هو عارف بحقيقة
الالفاظ والمعاني ومسايقها ومفاسيدها وعالم بفنون المرتبة فيصدق على تلك العبارة انها كلام محكي قول المعصوم لا الا بالعلم
المجتهدين في التعريف ولهم الحديث كلام محكي قول المعصوم من حيث هو حكاية قول المعصوم لا يروى تلك العبارة فانها من حيث هو حكاية
قول المعصوم مدنية ومن حيث انما روي في الحديث ليس بحديثي فيقتضيه عكسه اي عكس التعريف بالالكلام المسموع من
المعصوم غير محكي عن مثله اي عن معصوم آخر ولا شك انه حديث لكن لا يصدق عليه انه كلام يحكي قول المعصوم من

جسيمة لانه نفس قول المعصوم لا يمكن ان يكون معصوم آخر والزام من جهة اي خروج مثل ذلك الكلام من الحديث فيقتضيه
 سماع احد من اصحاب سنة اي من المعصومين حلياً باطلاً لا محالة المعصوم من مثله اي معصوم آخر قالوا
 في التعريف اي تعريف الحديث هو قول المعصوم او حكاية قوله او فعله لا يفرق بينه وبين غيره من تعقيب بقوله فيكون
 في ذلك فيه الكلام المسموع من المعصوم وفيه ان عظم الحديث منقول من معناه لا من قوله الذي هو الخبر فانه والخبر مترادفان فان
 جعل المنقول اليه حكاية قول المعصوم او فعله لا يفرق بينه وبين غيره من تعقيب بقوله فيكون
 اليه نفس القول كما في كذا نقل اللفظ الى سائر ما يوافق في اقبال المعصوم مثلاً لا خبر قال لا نسب بقاعدة ان نقل قول
 قتال فيه وكيفما كان فالنسبة بين سنة والحديث يوم من يوم وتصاوتها على قول النبي وتفاوت سنة عن الحديث في
 قول المعصوم دون النبي اذ لا يصدق عليه ان حكاية قول النبي وتفاوت الحديث عن سنة في فعل النبي وقيل بقرينة فلا يصدق
 ان حكاية فعل النبي او تقريره وما في الكلام قدي لا ينسحب الى المعصوم ليس حلياً عندنا معاشر الامامية فاطلاقه على ما
 عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي يجوز كما سرح به اعني في رسالة الوزير في الدعاية فاما عند العامة فتكلموا في ان
 او الصحابي او التابعي فهو حديث واذا حلت بنا لمونا عليك خبر فاضع سماعك الى ما نقل قالوا ان قول المعصوم عليه السلام
 كل ذلك حجة ونحن نختم الكلام فيها في اصول ثلثة الاول حجة قول المعصوم بالارباب فيه بل هي من ضرورات الدين
 اذ كما ان المعصوم هو النبي ومن ضرورات المذهب لو كان المعصوم غير النبي والدليل عليه قوله نعم طيعوا الله طيعوا الرسول واولي
 الامر منكم وقد ثبت في محال ان اولى الامر هم انما المعصومون صلوات الله عليهم اجمعين وقوله نعم انما وليكم الله ورسوله والذين
 الذين يمتثلون اجلوة ويوتون الزكاة وهم الذين قالوا بالاولى بالاولى بالتصريح والحكم ليس هو الا الائمة عليهم السلام كما هو
 مشروح في الكتب الكلامية باحسن تفصيل والبيان لم يكن قولهم حجة يلزم له في البعث وانصب الامام فان جعل القوام
 انما ترتب على حجة اتوا لهم فلا محذور لا محذور فائدة لوجودهم الال انما فعل المعصوم فنقول الافعال التي علم اختصاصها بها
 كوجوب التوجه والوقوف والاباحة والوصال في الصوم والزيادة على الاربع في الشكاح والاعم وغيره فلا خلاف في ان صدور
 تلك الافعال عنه لا يدل على مشاركتنا فيها كما صرح به العلامة وآما الافعال التي صدرت عن ايماننا فمنها بالنسبة الى
 كالمبتدئين فان كان بياناً للوجوب واجب وان كان بياناً للنسبة فنسب اجماعاً كما صرح به العلامة ايضا وذلك
 البيان اما ان يكون بالتصريح كقوله صلى الله عليه وسلم كما رايتهم في حلي وخذوا عني مناسككم الاقران الاحوال كما انما ورد عنه
 لفظاً محلياً عام اريد به ان خصوصه لم يتبين ثم فعل عند الحاجة فخلاصها للبيان فانه يكون بياناً للام لا يلزم تاخير البيان
 وقت الحاجة وكذا الخلاف في ان الافعال الطبيعية والحسية من حيث انها من مقتضى طبيعتها وخصوصية خارجتها

كسطق الاكل والشرب والنوم والبقية ونحوها مباحة ولا ضابطا بالشريك كما صرح به العلامة اما ملكة الافعال مع اعتبار
 الخصوصيات الخارجية عن الذات كالاكل كربة عيشا واكل خبز اشعير والاكل لتحصيل القوة على العبادات وغير ذلك من الخجومات
 المذكورة في الاخبار المشتملة لبيان افعالها وما فالظاهر انها رتبة في حقهم والافعال كون رافعة للمخرج البتة بل الرحمن
 لا يخلو عن الرحمان فانه معلوم من بحجة نفوس المعصومين القدسية وعادتهم ان العالم العادية ايضا لا يكون عارضة لمخرجها
 صحيحة تضمنه للقربة بل على خبر ان اولياء الله سكتوا فكان سكونهم فكلوا وكلوا فكان كلامهم ذكر اول نظر وان كان انظرهم
 ونطقوا فكان لفظهم حكمه وسكتوا فكان مشتمل من الناس بركته وغير ذلك من الاخبار الكثيرة كما صرح به العلامة صاحب
 العماد واما هذه الافعال بالنسبة اليها فان كان صدورها بنظر الاسوة بالنبى او بنية القربين مع صلاحية الخصومة لها كانت
 راجعة وانما تكون مباحة اذا لم تصد بنية امر قبيح كاشي لتحصيل القوة على الزنا فتكون محرمة او مباحة كما صرح
 به العلامة صاحب العماد واما الافعال التي هي مباحة التكاليف كورات ففى على نوعين اما ان يظهر فيها قصد القربة او لا يظهر
 قصد القربة فالتى يظهر فيها قصد القربة فقد اختلف فيها فقال ابن تيمية ابو سعيد الاصمعي ان ابن ابي عمير بن جابر الخليلي ومباينة
 من المعزلة ونقل المقتضى عن مالك على ما صرح به العلامة انها مأمولة على الوجوب بالنسبة اليهم والى ايضا بالشريك وبكى
 عن شافعي انها للذنب وبه قال امام الحرمين والمنقول عن المالك انها للمباحة وقال السيد المرتضى بالوقف وبه قال
 والغزالي وجماعة من اصحاب الشافعي قال العلامة صاحب العماد انها للقدرة المشتركة بين الواجب والذنب ومنه مطلق القربة
 في حقه وفي قتاد وهو الاظهر لان القربة تدل على ان افضل عبادة وهي تحصرة في الواجب الذنب فالحمل على احد عبادتين
 الاخرتين لا مرجح فالاقصا على تقدير المتيقن هو مطلق الترتيب اولى خصوصية الوجوب او الذنب وان كانت محتملة لكن
 البراءة تحكم عدما وان قوله ولما كان كرم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر عام لا دلالة له
 في تخصيص التقيد وان كان محتملا لكن هذا الاحتمال لا يخرج العام عن العموم والاطلاق كما في سائر العمومات والاملاكا
 الواردي في كتاب الله وكلام المعصومين والى ايضا يدل على صالة التشارك في العبادات كثير من كلام الائمة حيث علموا انهم
 لعبادة او وجوبها علينا بفعل مثلما البنى كما وروى في رواية عمر بن ابي قحاد قال حدثني من سمع ابا عبد الله يقول
 الى لا يحب من يرغب عن ان يؤمن ما اثنين اثنين وقد توفى رسول الله اثنين فلو لم يكن الا اهل البيت لكان معاني العباد
 لم يصح الاحتجاج قال الصادق عليه السلام من سجد للمسلمين شحطوا والسواك والنساء والحناء وقال ابو جعفر ان رسول
 كان بكثرة السواك ليس بواجب فلا يفترك تركه في فطر الايام وبكذا الروايات وافرة تحجة العالمين بالوجوب قوله
 كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر مع خيمته انه ينبغي ان يحل فعله على علم مراتبه ودرجاته

وسوق الآية كما اننا اذا فعلنا ان تركنا الامور مستلزم من عدم الزمان فيكون الناس عبارة عن الناس
 بشان فعل الغير على الوجه الذي فعله بالوجوب والتدبير حيث ان فعله وهو يحصل انما يحصل بغير فعل غيره
 المفروض ان العلم يحصل بوجوب فعله فكيف يكون ايمان الفعل في الواجب اسوة لوجوب فعله على الوجوب نظر الى انه
 مراتب ليس انما على التدبير بل على التدبير والى من الواجب فان فعله يتسبب ان يكون طلب الفعل على
 التدبير لان ايقام التدبير اذ في المدرك بالنسبة الى فعل الواجب واستدراكه ايضا بقوله ثم ينفذ الذين ينفذون
 سوق الدليل ان الامر بمنى الفعل حقيقة والغير المحرور يرجع الى الذي كما ان فعله في تفسيره الجواب في قوله فليخذه الذين كما ان
 عن فعل الشيء في ان التدبير من الامر هو القول كما هو شأن في الاحتمال وايضا القادر من غير المحرور وهو قوله فليخذه الذين
 التحريم كما ان في قوله قل ان كنتم تحبون الله فاستوبوا وفيه امر في الناس من ان يتابعوا في التماسي بالغير يحصل بالعلم
 فعله وبقوله ثم ينفذ الرسل وقوله وما عليكم الرسول فهدوه وما نهاكم عنه فانتهوا وفيه ان الاطاعة موافقة امر في
 القول لاني الفعل وكذا المتبادر بقوله ما اتاكم به القول يتابع مع مقابلة قوله وما نهاكم عنه فانه هو فليخذه الذين كما ان
 الوجوه الخدوشة لينة الوجه بادل تا في قوله تعالى القائلين بالتدبير قسما انهم لا يوجبون وجوب فعله على الوجوب
 وفيه سبب ان فعله كان قدس بالقرينة فاعلم عدم الوجوب والوجوب بالتدبير فبسته شأن النبوة والنبوة فبسته شأن النبوة
 كما ان الحقيقة ان يكون التدبير واليقين الاحتمال غيرة فاعلم على مطلق الاحتمال هو اليقين في مقابلة وانما جهة القائلين بالاباحة
 فليست ظاهرة على ان احتمال الاباحة مرجوح بالثبوت الرابع في فحواه كما هو شأن النبوة او الهامة وجه القائلين باليقين
 عدم التحريم باحد مما من المذكورات وفيه ما يخفى من رجحان الفعل في حقيقة كماله بل كان الكلام في الاحتمال انما يتصور
 قصد القرينة وانما التي لا يظهر فيها قصد القرينة فالأختلاف فيها كالأختلاف المتقدم كما عرفت به العلامة في النهاية وقال صاحب
 العا والى الله مقامه والاعلم من الاقوال بهذا القول برفع المحرم في حقيقة وفي مقابلة هو الحق فانه القدر اليقين بالنسبة
 لا شئ من صدور الاثم عنه انما بالنسبة اليها فاحتماله شئ من صدور الاثم عنه فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان
 عن النبي صلى الله عليه واله قال لا بأس ان تصلي المرأة بمحذو الرجل ولا يصلي فان الشيء كان يحصل وعالته فضيحة من يريدها
 مكان اذا اراد ان يسجد فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان
 والتدبير انما ان يكون نية بان ما فعلته واجب وابانة افعال الامر يدل على الوجوب نحو قوله تعالى فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان
 او بامر يدل على التدبير نحو قوله تعالى فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان فليخذه الذين كما ان
 الناس عند افعاله كما هو فعله وغيره من القرآن منها ما هو عدم الوجوب الدالة على الاباحة على ما افقد الدليل على الوجوب

والناب كذا القاد لمحقق صاحب القوانين كانه انشدني على عليين الاصل الثالث وتقرير مصوم تحت وبه عبارة عن كونه عموما
 تعرضه عن فعل وقع بحضرة اوفى عصره وطلع عليه لم يكنه فويدي على الجواز اذ لم يمنع مانع من خوف او نية او سبق منه عليه
 معلومية عدم الفائدة في المنع بخلاف ذلك من المصالح واصله عدم المنع يكفي في المقام وانه على ذلك لزوم المنع عن المنكر
 على المصوم وان التقرير على المحرم اجماعا كونه اعانة على الاثم اذ الظاهر من السكوت الرضا في الفعل قال لمحقق في المصنف على ما
 صاحب القوانين واما ما يندرج تحتها في بعض الصحابة قال كنا نجتمع فكل على عهد رسول الله فلا نفعل شيئا
 ان نجف فعل ذلك على اني اظن ان يكون من غير دليل على جوازه قال محقق القوانين لا يقيم قول الصحابي كذا الفعل دليل على العمل به
 او اكثر ثم فلا يخفى ذلك عن الرسول لان المنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حاله عن النبي اذا عرفت ذلك
 فاعلم ان عندنا معاشر الامامية افعال الائمة المعصومين واثامهم وتقريراتهم كفعل النبي وقوله وتقريره محبة بلا فارق على التفضل
 المستطرد للثبوت عصمتهم وجوب امتثالهم والتامى بهم تنبيهه في بيان محبة الحكم الذي حكم به المصوم في المنام مستندة بآراء
 ان من رآه فقد رآه فان الشيطان لا يمثل به وروايات الرواية فرع ان يعرفه لا بدورته في اليقظة حتى يصدق انه رآه
 الاطلاق وجوب ما روى انه رأى احد رسول الله في المنام في زمان مولينا الزمان فقال هو رسول الله من رآه فقد رآه
 من المعلوم ان الرائي لم يره في اليقظة قط ويدفع ان كثير ما نرى في المنام صورهم ونظير في اليقظة انه كان عالما صالحا كما في
 حكاية روى المفيد حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله وسلامه عليها وحينئذ معها قالت له في المنام علمها الفقه فقلت
 في يومه الدقة سيد الرضى والرضى بها وقالت يا شيخ علمها الفقه لا يخفى عليك ان حكاية روى المفيد لاقت بالمعارضة بالكون
 من المعصومين فيفضل المقام في سلطان العلم قد ذكر في ذكر الروايات التي يتبادر ذكرها في الامامة لاسانها في نظام حيث ذكر في مصنفنا
 ما رواه من المنامات اشرفية فاقول اولها حين كنت متوطئا بارض الطيف وهي كربلاء على صاحبها الالف بحية والشارب ليلتها
 فيقبر ان القى عليها برودان اسودان وعما المحراب الدال على ربي جل جلاله فجلسته انشدت في اقلوبة متعظا وبخداه ثم
 وعلى يديه كتاب كريم بخدا الوجه كانه يتلو فجلست من بعض من في المسجد باسمه شخصه فاجابني انه حسين بن علي عليه السلام
 روى لما الفاء قد نوت لا تجل كمال صورة وبتفويض بزيارة فجلست يسارة مثل جلسته التي فيه مقبلا اليه فلقيا كفى
 على الاخر فحدثت عني للزيادة فاذا هو مستلثم ثيابا المجد والكرامة فجلست بهنية فالتفت فزيت امورا حسرى وانا
 المنام الثاني فقد رايت في بلدته كندة ان كنت جالسا ليلية الجمعية على السرير فمر سلا قدنى الى الارض بعد ان خفي ساقا
 او ثلثة ساعات من الليل وكان في جنبى لاسير من حتى يسير القليان وقال لى بشره فاجبت به خيفة فبينا انا وضعت راسي
 على السرير على كيتى فاخذتني سنة فزيت خلف كفى الامن على بن ابي طالب عليه السلام واقفا ثم جاد فقام بانى الى

نسخة
 من
 نسخة

اسماء معني شعري في قلبه بنو الضيفه قطعت يادها في فمها بعد قتل زوجها الا انها اعدت عذبة على لسانك فاستغنى
مناه على خاطر قلبه فيمينا انا كالماء فاذا شرب حتى لا يظلم الشرب الطيبان واما المات الثالث فقد ايتت به في
هذا الكتاب في ترميم من شري جون في ترميم بهادي بان رقت ذات ليلة فزيت التي قد وصلت ارض الكوفة وطمها قد بنى فيها
بفاصلة ثلثة افرع فصاعدا اليه ذلك البيت في الهندى منبجك احدى الحسن بن سلمه واما النجاشي بن علي بن طليم
الحسن حاكم بخلقة على الارض فيحصل المقدمات الدائرة عنده وكان لنا مقدمة مع الميؤوي هي انهم منبجك با تالان
بالاعلام والضراحي كمالى المرسوم في زماننا وبلدنا في مصاب الحسين بطريق كنانة سب بها فيه وليقولون انهم منبجك
بالاعلام والضراحي من بين قومنا على زعم منا ونحن لا نقبل فيهم ونفسر على فعلنا المرسوم فنحضر انا ومن معي من اهل الهند خدمه الامام
حسن بن علي عليهما السلام طيب قد ابره وقيلت يده وهو ترميم بها ترميم بها على سريره م فاذا برضا شافع بن
الميؤو حضر انطققت ابا حنيفة واما زعمها في امرنا الدار فمها افعال الرجالان اليهوديان كنهم لا ترميم بها بالاعلام من بين قومنا
نعتيكم عوضا عنه كن اروية فيهم العيتو المقدار فوضوا على يد الامام عشر من يد فية من غير امانة واخذوا امانة فوامرنا
لكن ما امرنا باخذها وما اخذنا ما اخذنا ايضا عن فعلنا المرسوم فتمت من حضرة ٤ واثبت انا بيتا آخر اريت
فيها حسين بن علي عليه السلام ترميم بها ترميم بها في مذهب من جانب الى جانب كانه منبجك فمها اريت في الهند فتمت
هذا من جملة الاحلام روياتي في هذا المقام ترميم بها ترميم بها على والدي المرحوم مشر الله مع امت اعدوني
الله عليهم جميع في هذا انه قال لما نزلت جدي سيد الشهداء في اسفر الاول وكنت انت معي ابن خمس وستة سنة فلما نزلت
ذلك المشهد دخلت الحرم الشريف الحسين للزيارة فطلب الخدامون مني شيئا كما هو ترميم بها وعادتهم ما اعطيتهم شيئا وكان
قربانهم ورسيمهم لرحابي هدى الكامولي فوقت مني وعينه مكلمة وشاحه غليظة فحسني كلاما له فتمت
فما انصرفت عنه واثبت عند الضريح المقتدر من فاخته بيدي يستغثت وكنت فيهم
على لسانى ما اذيت من كلام الحاجي فعدت الى منزلي ورقق ليلة ذلك اليوم مخروفا فلما اطلع الصبح الاول كنت
رجلا يدق الباب ويصوت بصوت عال اعطيت افتح ابابا فتمت فتمت ابابا فاجابى هدى الكامولي قد وقع على قدتي
فقلت لم ذاق حال تنقل منك فاعف عني يا غفرنى عما جرى مني وبينك من الكلام فقلت عن سبب ذلك فاجابني مالي
رئت البارحة سيد الشهداء ويقول ابيك قد اذيتني يا اباك ولدي وراى قال والدي المرحوم فاجبته باعف
الا ان قص الرواية بخبر علماء هذه الارض لقدمته ومحبته بها واكتبها وانهم كما تكف فقال الحاجي سمعوا طاعة فكتبها
بحضرة المحبة بن فخره وحموا على الكتب شافين بان الحاجي قد راى هذا الرواية واقرها بالرواية بخبر منا وذلك المكتوب

وكتبه الامام محمد بن ابي جعفر صاحب الرضا عليه السلام في سنة ٤٠٠ هـ في شهر ربيع الثاني سنة ٤٠٠ هـ في يوم الاثنين

الى الآن موجود عندى مختم بخاتم الجامع بنو تميم المجتهد بن الحاج المرحوم ادام كان حيا يرسل الكاتيب الى والدى
المرحوم في بلدة كهنون يدادى منامات اخرى لا يبق ذكرها في هذا المقام فصل الخبر ليطبق تارة منصوب على النظرية علم
ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية والاكثر الاشهر استعمالا في عرف اهل الحديث منا وعرفت تعريفه
في الفصل السابق وكذلك الاثر ايضا مرادف للحديث وقيل ان الاثر اعم مطلقا من الحديث والخبر باى معنى اخذ اقول
الخبر ما ينقل على التسمية والاشارة بحكي عن التابعي وقد يطلق الخبر على ما يروى عن غير المعصوم من الصحابي والتابعي ونحوهما كالحديث
به المصنف في رسالة البصرة في البرية والمراد بالصحابي من لاقى محبة النبي باليمان ومات عليه مشكوا بالعبادة والاشارة
عبد الله بن عمر وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن زبير والمراد بالتابعي من لاقى الصحابي ونحوهم من تابعيهم من هو الاثر في
الاشمال والادنى عموم خضاه انتهى كما صرح به الشهيد في الرعاية على ما نقل عنه الاستا والعلامة في شرحه للمؤخره وادنى
يطلق على ما يقابل الانشاء كما هو مصطلح اهل العربية ويسمى اى يخرج اى حين ما يقابل الانشاء بكلام
لنسبة خارج كما هو في تعريف القضية في ليل الكتاب والمراد بالخارج الواقع ونفس الامر قد اورد ان النسبة قد تكون
في الذهن كما في علمت وليس لها خارج وباقى الكلام قد مر متباينا في تعريف القضية فلا طائل باعادته وقد يقع على ذلك
تحال لاحدى زوجاته من اخبرني بقدره زيدا فمضى على كونه اتمى فاجرت به احد من كلبه فيقع لا نظار هذا تعريف الخبر على
الكاتب ايضا وفيان التبادر من الخبر هو التصديق بل يول الخبر هو التصديق والكذب احتمال عقل وقد صرح به في
التفاز الى ثم انهم اختلفوا في تعريف الخبر فاختلافهم في تعريف العلم وذكره بوجوب طول او صدقه اى الخبر كذا
اى الخبر مطابقة الواقع وعدمها اى عدم مطابقة الواقع في تعريف التصديق والكذب هو اللاحق والى ما هو عليه
ان اليهودى توفاى الاسلام حتى يحكم بصدقه ولو قال بخلافه يحكم بكذبه لا اى ليس صدق الخبر وكذبه عبارة عن مطابقة
لاعتقاد المخبر وعدمه اى الاعتقاد كالتظام اى كما هو واجب النظام من المتعزلة ومن تعذراته قال الصدوق في
عن مطابقة الخبر لا اعتقاد المخبر وان لم يطبق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فعلى غير قول القائل انما هو اعتقاد
به صدوق وهما قولنا غير معتقد اى لا كذب ولا اى ولا الصدق والكذب عبارة عن مطابقة الخبر لهما اى للاعتقاد
الواقع معادى ههنا اى عدم المطابقة ككلامهما معا كما يحتاج الى كما ذهب اليه ابو الفتح فانه قضيت الواسطة بين
والكذب فان الخبر انما يطابق او لا يطابق اعتقادا والمطابقة او اعتقادا معهما او لا شك او عدم الشعور بالصدق
هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة فتكون البوقى وسألف بينهما لا صدقا وكذا
تلك ياب المناقذين بتساوي في زعمهم خبر وعامة الجواب عن مستند النظام بقوله انما هو كذا المناقذين قالوا انما هو كذا

رسول الله صلى الله عليه وسلم انك رسول الله وانشاءك المنافقين كاذبون فانه قد حكم على انهم كاذبون
 في قولهم انك رسول الله من قولهم بما مطابق للواقع فالحال ان قولهم هذا وان كان مطابقا للواقع لكنه ليس بالواقع
 الاعتقاد وهم قلنا انهم كاذبون فانه قد حكم على انهم كاذبون فانه قد حكم على انهم كاذبون فانه قد حكم على انهم كاذبون
 قول المصنف في زعمهم حاصل ان المراد بقوله انهم كاذبون انهم كاذبون في زعمهم القاسد واما قولهم انهم كاذبون
 لانهم كاذبون في نفس الامر والواقع كما توهموا في الثاني فقال او في الشهادة لا اى المراد انهم كاذبون في الشهادة
 وادعائهم انها من جميع الفلق خاص الاعتقاد كما يدل تأكيد الكلام بالذوات الساكنات كقوله انهم كاذبون في الشهادة
 الالهية والثالث او في تسميتها اى الشهادة بانها قد اصبحت الى المفعول الثاني خاصة انهم كاذبون في تسميتها
 بالخبر المشاهدة فان الشهادة ما هي من جميع الفلق خاص الاعتقاد وليس هذا الخبر عندكم كاذب فقد كذبوا في تسميتها
 الشهادة والفرق بين هذا الجواب والجواب السابق ان في الجواب الاول تكذيبهم باعتبار المشاهدة فانه كان
 غير مدعى عند مدعيه لا يفي من الادعاء وفي هذا الجواب تكذيبهم باعتبار طاعتهم على مثل هذا الكلام ثم الشهادة مع
 انه لا يسمى شهادة فيكون كذبا البتة فمثل الرابع ما قال او في استمرارها اى الشهادة حاصلة فيهم تشهد بها
 رسول الله صلى الله عليه وسلم تدل على انه الحق الذي معني الآية ان شهدتم سمرة متجسس في غيبته وجعلوا في امره
 انهم كاذبون في هذا الامر الذي كذبوا به من ايمانهم بغيره وان الايمان بغيره مع الكفر والنجس ان القرآن الكريم
 قالوا انما هو اذناوا الى شيائهم قالوا انما هم انما نحن مستهزون والخاص ما قال او في لازم الفائدة
 توضيح الجواب بوقوف على بيان مقتضى وهي ان الخبر اذا خبر بغيره يكون مقصده افاودة الخطاب لطلب الحكم كقوله
 لمن لا يعلم قيام زيد زيد قائم المقصود الخبر من هذا الخبر افاودة الخطاب بان زيدا قائم وقبيلته عليه قد يكون مقصود
 الخبر بالاجابة الى عالم بالخبر الذي اخبر به كقوله لمن حفظ التورية وهو يعلم انه حفظها قد حفظت التورية فقصود
 الخبر بهذا الخبر الى عالم بانك قد حفظت التورية لا اعلام الخطاب بحفظ التورية فانه كان عالما بذلك من قبل
 فالقول السمي فائدة الخبر الثاني لازم فائدة واذا عرفت هذا فالعلم ان حال الجواب ان الظاهر من قولهم انهم
 رسول الله لازم الفائدة يعني انما قد تعلم وتعتقد انك رسول الله فحكم الله تعالى على انهم كاذبون في هذا الامر ثم
 غير مطابق للواقع عندكم والجواب السادس ما قال او في جعلهم على عدم النفي عن الاتفاق حاصل ان
 ابن ابي كان من رواد المنافقين قال وان يرمي في غررة الجوده لا تنفقوا على من عند رسول الله حتى يفتوا
 من حوله وقالوا نحن رجعا الى المدينة ليجزى الاعتراف الاول فوصل هذا الخبر الى رسول الله فطلب عبد الله

الى مع صحابه فجاؤا عند النبي وعلقوا على انهم قالوا ذلك القول فادعى الله سبحانه الى النبي انهم كاذبون في
 حلفهم فحلفهم غير مطابق للواقع فلا اعتبار بها النبي بصدقه فصوروا بحتمه انهم كاذبون في حلفهم في هذا
 الخبر فقد يصدق الكذب وبالعقوبة من ازغاض والغرض من الكذب بهذا التصيانة والوقاية من القتل
 والاسمى وترويه الكفار خيرة ابي خبر النبي ليس بين الاقرار والاخبار حال الجنون بل انها هو اى الترويه
 بين الاقرار وعدمه فاجاب عن احتجاج الجاحظ على ما سار من ثبوت الواسطة بين الصدق والكذب
 بقوله تعاضل على ان كذبهم بغيره قال ابي الكفار حصروا اخبار النبي بالحشر ونشروا بنوته في الاقرار او
 الاخبار ان لا الجنون على بل منع انخلوا ما ارادوا بالاخبار حال الجنون الكذب لانهم جعلوا ذلك الاخبار
 للاقرار الذي هو الكذب فكيف يكون قسم الكذب كذا ما ارادوا بذلك الاخبار يصدق اخبارا لانه يميز بين
 الآية على انه خلاف معتقدهم فلا محالة يكون المراد بالاخبار حال الجنون ما يولى يصدق به لا كذب لانهم عقلاء
 اهل اللسان عارفون باللغة لا بد لكلامهم من معنى مع ثبوت الواسطة فاجاب عنه المصنف بان ترويه الكفار
 بين الاقرار والاخبار حال الجنون بل هو بين الاقرار وعدمه اذا اقر او كذب عن عمد ولا عن الجنون فكيف
 حصروا الاخبار الكاذبة في قوله الكذب عن عمد غير علم ثبت الواسطة بين الصدق والكذب وفي هذا المقام
 تفصيل يطلب من التواضع للحق الى القاسم من الحسن الجليل الى الله سبحانه واجرل في الحمد الكرامة
 الخبر اما معلوم صدقه بالضرورة او بالنظر او معلوم كذبه بالضرورة او بالنظر او غير معلوم صدقه وكذبه فهو اما معلوم
 صدقه وكذبه او متساويان فهذه اقسام شتى فالاول اما ضروري بنفسه كغير المتواترات او بغيره كقولنا
 نصف الاثنين ضرورة ليس من مقتضى الخبر من حيث انه خبر بل من لطا بقة الخبر لما هي في نفس الامر ضرورة
 والثاني مثل خبر الله واحفاد من قاته موافق للنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفة للواقع والراجح مثل خبر
 العدل الواحد وانما مثل خبر الكذب والتساوي مثل خبر محمول الحال وقد صرح به جماعة بجملاني في قوله
 ثم الخبر باعتبار آخر فيقسم الى متواتر واحاد كما اشار اليه المصنف حيث افتاد الخبر المتواتر في اللغة متابع احد احاد
 واحد ومنه قوله ثم انما سطر سطر من التواتر هو الفرد والتابع بدل من الواو وفي الاصطلاح خبر جاحظ
 يصدق بنفسه القطع بصدقه اى يصدق الخبر كذا عرف المتواتر الاكثر من ذكره اى يصدق بنفسه لا فرق
 علم صدقه لا ينقص الخبر بل بالقرائن الزايدة لا ينقص الخبر شاعادة من الامور الخارجية كما في الخبر الموقوف بالقرائن
 وشروط وما غير القرائن كما علم خبره ضرورة او نظر والمراد بالقرائن التي لا ينقص بها الخبر شاعادة فمنها ما يتعلق

بجمال المنجبر كالصفاة بالصدق و عدم و منها ما يتعلق بالسامع كالمؤمن و ما يتعلق بالمتكلم
 عنه كالمؤمن قربة لوقوع او عدمه و منها ما يتعلق بنفس المنجبر كالبهاق المقارنته بانجبر الاله على الوقوع و عدمه ثم المرد بانجبر
 البهاق الكثرة لا مطلقا بل على وجه كماله كالمؤمن في التواتر و المنجبرين بكثرة نعم الله عليهم على الكذب ما و
 فعله هذا لا حاجة الى ذلك الا ان المنجبر لا ينافي في التواتر لان الظاهر من كثرة ايات الكثرة هو ان الكثرة و منها
 في حصول العلم لولا بالاحصاء العلم و الظاهر من قولهم بقصد ان المدار على ما يصح ان العلم من غير اعتبار الكثرة على
 ما حققه محقق الجبلاني في قوانينه و لهذا قال الاول في تعريف التواتر ان يعلم انه خبر جماعة يؤمنون بالله و علمهم على الكذب ما و
 وان كان لا و ازم المنجبر مدخلية في اعادة تلك الكثرة العلم و اليه يشير كلام المصنف ايضا في الوجوه حيث قال
 فان بلغت سلاسله في كل طبقة حد المؤمنين مع قراهم على الكذب فتواترنا في ذلك و شبهة بجملة الجمع السميعة بضم
 السين و سكوت الميم طائفة من الهند فسولون الى سوماتهم مؤمنين من بلاد الهند كذا في الحاشية قال الشافعي
 السند لمي و الصحيح ان سوماتهم كان بالهند كسرة محمود و الغزنوي و السميعة طائفة من البربر كذا في الحاشية و ان
 الصنف و يفهم من شرح المختصر و غيره من الكتب ان السميعة طائفة من عبدة الاصنام و البربر طائفة اخرى مشركون
 للرسالة بارض الهند ما و قوله من البربر و هو امة الفلما و نسبت الى جبل اسمه برام و كذا ما منقضا في عدم
 التواتر العلم انتهى و احيى خبر لقوله و شبهة السميعة اى ساقطة عن درجة الاعتبار و هي شبهات نيفة الاول ان التواتر
 اتفاق يتم غير على خبر واحد و هو مثل اتفاقهم على كل العام واحد و هو محال و قد بان قياص مع الفارق لوجود الكذب
 فيما نحن فيه و قد بان فيما ذكر و الثاني ان الكذب على كل واحد من المنجبرين جائز لعدم عصمة و كجملته صريحة من الاحاد
 فيكون الجميع كاذبا قطعاً و مع جواز الكذب عليهم لا يحصل العلم و قد بان حكم واحد يغاير حكم المجموع كما ان الجنه لا يمتنع
 على فتح البلاد و قادرون و واحد واحد لا يوافق الثالث لزوم اجتماع النقيضين اذ اخرج جماعة بخبر و اخرى باخر
 تقيض ذلك فيلزم القطع بكليهما كما هو مقتضى التواتر و قد بان مثل ذلك محال لا يقع عادة و الرابع ان من ادعى
 انصارى قد قيل عن موسى و عيسى التواتر بان لا ينفي بعدى فيلزم قلنا فيبطل دين محمد ص و لا يمنع حصول التواتر في
 تعلمهم لانه قد اشترط فيه تساوى الوسائل في الاذنة العلم وليس لك في اليهود و النصارى لان تحت تصرف
 استحصل اليهود فلم يبق منهم عدد و التواتر و لك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد و التواتر على ان
 عدم العلم يتساوى الطبقات كاف في المنع و النفي كاف الثاني في قتال و الخامس انما نجد فرقا بين
 وجود الكذب و وجود الواحد نصف الاثنين فان الثاني اقوى من الاول فلو افادوا التواتر علم

لما وجد التفرقة ورد بان العلوم تتفاوت بالوضوح وغيره من جهة كثرة الموانسة ببعض دون بعض
والسأوس لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضروريا لما خالفناكم لان الضرورة مما لا يخالف فيها وتوابع
الضرورة يخالف فيما من جهة الكثرة والنادرة على ان هذه الشبهة لا على افادة التواتر العلم متقانا
على افادة العلم الضرورى واثم انهم اختلفوا فى العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور انه ضرورى . يقال
الكعبة والابو الحسن البصرى وغيرهما انظر الى السبل الى ابواسطة والسيد توقف فى منع
وقال بالتفصيل فى موضع اخر وارضاء الشيخ فى المدة لمبدأ الكلام فيه نجر الى الفتاح باب الاطلاق
ومثله اى شرط افادة التواتر بقطع امور منها بلوغ رواية اى رواية الخبر فى كل لمبة من الطبقات
حتا بالنصب على مقولته البلوغ يؤمن ويحفظ معه اى مع ذلك الحدوث لمسلم اى توانهم على
الكذب اى اجتماع هذا التعداد لا يجوز العقل عاوة ومثله العلم بالبلدان النائية والاعم والمذك
الماضية فانها وان لم تنقل بالالات يحصل لنا العلم بها بالاجابة المتظاهرة عن جميع كثر لا يجوز العقل انهم
على الكذب فصار ضروريا كالمشاهدات وانما من الام شيئا المحقق الى القاسم بن حسن الجبلى فى الحق
السيد ابيهم القزوينى ان تلك الامثلة ليست من باب التواتر بل هى شبيهة بالاجماع قال شيخنا
الجبلى انى قدس سره انه قد يشبه ما يحصل العلم فيه بسبب الشائع والتظاهرة وعدم وجود المخالفات
بالتواتر فنقل علمنا بالهند والصين وسنم ومانم ليس من جهة التواتر لاننا لم نسمع الا من اهل عصرنا و
هم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا فى ذلك وان لم يستلزم عدم حصول
التواتر فى نفس الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون
على ذلك اما بالتصريح او بالجمهور ان سكونهم مبنى على عدم طمان بهذا النقل فكثرة تداول ما ذكر
على الائمة وعدم وجود مخالف فى ذلك العصر والنقل من سلف فى غيره بعيد القلق يصح و
ولكن التكرار الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظاهر ان وجود البلاد النائية والاعم
الحالية لنا من باب الباب لاسن باب التواتر فى هذا العصر وكذا تلك الامثلة والمثال المناسب لهذا
العصر هو نقل زلزلة وقعت فى بلدة فكافرا الواردون المشاهدين وان لذلك وتظاهرة فى الاخبار
حتى حصل القطع فعلى هذا اجتماع اليهود والنصارى على الجزاء على ملتهم ليس من احدى القبلتين
المتواتر لعدم العلم بتساوى الطبقات بل العلم بعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلو وجود المخالفات

من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الاشكالات التي يذكر في هذا الباب من باب الثاني
 الاول ركن من فرق بينهما التمهيد ومن شروط التواتر اشتراط اجماع الرواة الى الحد الذي يكون
 علمهم الحاصل بالبرهان مستند الى الحسن اذا التفاق على الخبر بسبب العقل كحدث العالم مثلاً لا يقيد
 القطع لعدم غلبة العقل في النقل ومنها عدم كون الخبرين ظاهرين ومستنداً لغيرهم امر واحد بل بالبداهة
 كونهم عالمين او ظاهرين مع اختلاف حصول اسباب الظنون وتعدده لم يكن حصول العلم بالاشياء
 ومنها عدم كون الخبرين مجيبين غريباً كما لو اخبروا بركوب شخص ذي عشرة راس على حمار ذي رجل واحد
 وعشرة اذان ونحو ذلك لكن مع الاحتياط المأذون لا يكون في الخبر به عزامة في بعض الموارد
 كما استد امر غريب الى تقي او وصي ومنها عدم كون السامع مسوقاً بشبهة او تقليد يورث الى عدم
 الاستقار فهمون الخبر في الشرط السيد المرتضى رضي الله عنه كما سيجلي قبل ان هذا الشرط الغلبي اذ
 قد يمكن حصول القطع للمسبوق بالاشبهة او التقلب ايضا والمصنف لم يصر من بعض الشروط لعدم
 وقوعه غالباً واشترط البعض شروطاً اخرى من الاسلام والعدالة واختلاف النسب وفساد
 اوضح من ان يذكر قال البعض اقل العدد والذي يحصل به التواتر خمسة او ستة او اثني عشر او
 عشرون او اربعون او ثلث مائة او ثلثة عشر على اختلاف الاراء والمحقق عدم اشتراط العدد في
 واليه اشار بقوله وحصر اقليهم في عدد مجاز فله اى دعوى بلا دليل كسج المجازفة معنى
 غير وزن ولا كيل بل المناط فيه هو حصول العلم من جهة الكثرة وهو يختلف باختلاف الموارد
 فرب عدو يوجب القطع في وضع دون آخر وقول المخالفين كالحاجي والاشعري غير باشرط ان
 عشرة الامامية دخول المعصوم في التواتر فتواء اصل له ولم يقبل به احد منا
 قيل العلامة نسب هذا القول الى ابن الراوندي نعم شرط السيد المرتضى رضي
 الله عنه ووافق المحقق من تاخره عدم سبق شبهة تؤدي الى اشتقاق لغية
 اى نفي الخبر وانما شرط ذلك ليندفع كلام الكفار في توانهم معجزات النبي وكلام المخالفين
 من اهل السنة والخوارج في توانهم النقص الوارد على واقعة نعم عند بر علي الوصفي حيث قال
 الكفار وتواترت معجزات النبي مثل شق القمر ونسج الحصى وخيول الجذع وغير الوصلت اليه
 حصل لنا العلم مثلكم وكذا قال العامة والخوارج في وصاية علي امير المؤمنين فاباب السيد بان قبل

هذا الخبر يحصل كالمشبهة والتقليد باعتقادنا في هذا الخبر فكيف يحصل لكم العلم او عدم سبق الشبهة الكذا الى من خبر
 العلم الكفار فقد شبه عليهم ان مثل تلك الخواص يمكن ظهورها على يد الساحر ايضا واما العامة فقد شبه عليهم
 على خلاصة الى كبر على ان يقول حصول العلم شخص دون شخص لا يقدح في التواتر اذ يجوز عدم حصول العلم لوجوده كما يمكن
 كان وراى اجل ولم يبلغ اليه خبر وجوده بالخبر اليقين ايضا يحصل له العلم ايضا متمم وعلم ان التواتر
 اما لفظي او معنوي فالاول ما كان اللفظ او اللفاظ المنقولة فيه طعية سواء كان المعنى ايضا قطعيا ام لا والثاني ما كان
 المعنى فيه مقطوعا سواء كان اللفظ مقطوعا ام لا فالنسبة بينهما عموم من وجه لقصا وقصا على ما كان اللفظ والمعنى كليهما
 فيه مقطوعا كقوله قل هو الله احد ولا اله الا الله فهو متواتر لفظا ومعنى اما لفظا فلانه قرآن وقد ثبت تواتره
 اما معنائه لم يختلف احد من اهل الاسلام وتواترت رواياتهم على انه يدل على نفى الالهة والاعداد له
 وصدق الاول دون الثاني على بعض القرآن مما تواترت الفاظه دون المعنى وصدق الثاني دون الاول
 كشجاعة على فانه قد تكثر الاخبار في وقايله وتختلف كما روى انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي
 خيبر كذا فحصل الجزم والقطع بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار وان كانت مختلفة لم تبلغ حد التواتر
 كان شجع الناس ثم اعلم ان التواتر اللفظي على ما افاد شيخنا السيد ابراهيم المنسوب الى القزوين اعلى الله درجة
 في اعلى عليين في ضوابطه يتصور على ستة انواع والتواتر المعنوي على صورا ربعة اما الستة الاول فيها ينال اليقين
 اما ان ينقلوا الخبر باللفظ الواحد من دون تغيير في اللفظ من كثرة مولاته على مولاه وهو الاول منها والثاني
 ان ينقلوا بالانفاذ المختلفة المرادفة المعنى مثل ان ينقلوا ويقول البعض سمعت لقول الهراطهر والآخر سمعت
 يقول الهراطهر والآخر السمرقندي والآخر الرظيف وهكذا او الثالث ان ينقلوا بالانفاذ المختلفة المعنى
 المترادفة لكن تدل المجموع على القدر المشترك بالاتزان مثل ان ينقلوا سمعت يقول الما يقليل الملاقي للنجاة
 والآخر يقول سمعت يقول لانه هو خافه والآخر تملد والآخر هرة وهكذا فهذا المجموع تدل بالاتزان على نجاة
 الما يقليل والرابع ان ينقلوا الانفاذ المختلفة الدالة على القدر المشترك بالتضمن كما اذا قال واحد منهم ضرب زيد
 ثم اذ اخرج ضرب زيد كذا والثالث ضرب زيد خالدا وكذا وهذا المجموع يحصل القطع بضررب زيد بالتضمن وان لم
 يحصل العلم بالمضروب والخامس ان ينقلوا الانفاذ المتفاوتة الدالة على القدر المشترك بالمطابقة والآخر
 كما اذا قال احد سمعت يقول الما يقليل الملاقي للنجاة نحن والآخر سمعت يقول اذ بلغ الما قد كثرتم في
 فندان القولان تدلان على نجاة الما يقليل لكن دلالة الاول مطابقة والثاني التزام ان قلنا ان دلالة

المقصود التزامية فاساوي ان يكون الدلالة على القدر المشترك بالاطلاق بتضمن كمال الوفاق لحدود وقوع الخبرين
 من عمر والاخر انه ضرب عمر اليوم كما قال القولان والاقول على وقوع الخبرين من عمر ولكن الاول بتضمن الثاني بالاطلاق
 ويمكن زيادة الاقسام كجعل الدلالة لبعض التضمن الاخر بالالتزام غير ذلك والاموال الاربعة لتواتر اقسامها
 فالاول ان يكون المعنى المنقول في واحدة واحدة كما اذا خبر ان فلان قاتل فلانة من حيث زيد وشجاعة رستم انما هو عاتمة
 الثاني ان يكون المعنى المنقول في وقائع متعددة يدل كل واحد من الوقائع على المعنى بتضمن مثاله كاربعة من شجرة
 الاول والثالث ان يدل كل من الوقائع على المعنى بالالتزام كذا ذكرنا في خبر غزوة خيبر بالتفصيل والاخر غزوة
 والاخر غزوة واحدة كذا فيحصل منه العلم الاجمالي بشجاعة علي والاربعة دلائل المجموع من حيث المجموع على
 بالالتزام كما اذا قال احدهم قتل زيد وعروا في حرب كذا والاخر قتل زيد بكرا في حرب اخرى كذا فيحكم
 بشجاعة زيد لا ان يندم الاضلال وتحت منه بالاتفاق هذا ويمكن زيادة الاقسام هنا ايضا لكن تفصيل
 لا يفي استحقاقا وكلامه وما اى الخبر الذي له تواتر ولم يبلغ رواية على حد التواتر قلت او كثرت فهو
 خبر احاد واستفيض تواتره على الشك في قسم من الاحاد كما هو ظاهر كلام المصنف في الجزيرة وكلامه في
 العلامة ما ظله في شرحه فلو سطر من التواتر والاحاد كما قيل ولا يفيد الخبر الواحد بنفسه من حيث هو من حيث العرف
 الاطلاقا ومراتب الخلق مختلفة كالتأخر للجزم وغيره وهذا على ان الاحاد لا يفي القطع مكاب ولا ينبغي له
 واعلم ان المذاهب في خبر الواحد اربعة على ما ذكرنا في الشرح في العدة الاول انه لا يفي العلم عند الضمان القرائن
 فقط وهو المختار كما ينبغي من المصنف والثاني ان يفي العلم بظهوره بمعنى انه متى حصل خبر الواحد حصل العلم والثالث
 انه لا يفي العلم على الاطلاق والرابع انه لا يفي العلم الا بالاضافة اليه ان يفي القرائن ثم ان القول باقادة
 الخبر الواحد العاري عن القرائن اعلم ان كان الخبر غير عادل لم يوجب اليه وجوب وكذا لم يوجب من حيث هو خبر
 العدالة في خبر المحقق بالقرائن الخارجية كما صرح به صاحب القوانين في محل النزاع بالخبر الغير المحقق بالقرائن
 الخارجية اذا كان الخبر عادلا فذهب المحققون الى انه لا يفي العلم وان كان الخبر عادلا وقال بعض اهل الظاهر
 باقادة العلم في كل شيء وقال البعض باقادة العلم في بعض الاشياء والاخرين هو الاول لانه لو اقاد العلم
 لاجتمع النقيضان لو اخبر عادل بخبر وعادل آخر بخبر منافض للاول ولا ريب في امكانه بل هو واقع اما
 لا يمكن فيدل عليه ما ورد في مقبولة عمر بن الخطاب كذا في فائق كان كل واحد اخر اخر رجلا من صحابة
 رضي الله عنه في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما مختلفا في حديثك قال الحكم بالحكم باعد لهما وجههما

وبعد فها في الحديث وادور عما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت فانما مرضيان عندنا بنو الفضل و
 منها على صاحبه قال فقال تميز الى ما كان من روايتهم عناني ذلك الحكم الذي حكم به المجمع عليه من اصحابك فنفق
 من حكمنا وترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا يرب فيه الحديث وغير ذلك من الاحاديث
 تدل على المطلوب واما الوقوع فهو ايضا كثير نحن نذكرها بطريق المثال وهو انه روى محمد بن بابويه
 الفقيه والحاصل ان يوم الغدير كان يوم الجمعة ثامن عشر ذي الحجة واستند في الحاصل صحيح باصطلاح المتأخرين
 وقد علم انه لم يزم في الفقيه انه لا يروى فيه الا الاخبار العلوم لصدر عن الامة وروى محمد بن يعقوب الكليني في
 الكافي ان يوم عرفة سنة ثمة حجة الوداع كان يوم الجمعة وقد التزم في الكتاب المسطور مثل ما التزمه الشيخ
 في الفقيه لا يري ان صدق خبر واحد العادلين يستلزم كذب الاخرى لان على خبر الكافي يلزم كون يوم الاحد
 يوم الغدير ثامن عشر ذي الحجة وبهذا الدليل على المطلوب وافرة قد استوفى الكلام فيه باحسن المرام العلامة
 صاحب الحاشية في اساس الاصول واذا عرفت هذا فلا تصنع الى من يقول بعدم تحقق الخبرين لمتناقضتين
 قيا على المتواتر في جواب شبهة السوآتية وبهذا اي خبر الواحد قد يفيد العلم ان حقا خبر بالقرآن
 سواء كان الخبر عدلا او فاسقا وتقيده او اجبي بالعدل غير متقيم الا بالكلف الذي اوردوه العقدي
 مشلوا المحذوف بالقرآن بما لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم اليه القرآن من صريح و
 جواز و خروج المتخدرات على حالة منكرة غير متصادمة بغير موت مثله وكذا لك الملك وبيان ملكه
 فهذا يحصل العلم بحجة ذلك الخبر ويعلم به موت الولد وجبا ناضورا لا يعتبر به شك ولا ريب بل
 قد يحصل من دون ذلك وما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم بانه يحونا يكون قد غشي عليه فانما
 اومات ولدا آخر فجاءه واعتقد انه المنجبر انه هو المشرف على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي لعلوم العالم
 وكذا ما قيل ان ذلك العلم يحصل من القرآن لان الخبر كالعلم بحبل نخيل وويل الرجل وارتضاع لطف السبع
 من الثاني ونحوها والقرنة قد تستقل بافاة العلم مدفوع بان العلم يحصل بالخبر بضميمة القرآن لنزول الخبر
 من شخص آخر وهذا فظهر تزييف ما قاله الحنفية من ان الحاشية من ان الاستدلال بالمثل المشهور بحكم
 مادة الاسكال وبالحيلة حصول العلم فيما نحن فيه ضروري لا يقبل التشكيك واليه اشار بقوله والمنافع
 في افادة الخبر الواحد المحذوف بالقرآن العلم صباهت اى بتمام ومكافاة سابقة عن درجة اعتبار
 العلم ان الشيخ قد ذكر ان تدل على صحة ما يقتضيه الخبر الذي تقيده العلم من موافقة الخبر الكتاب وسنة المقطوع به

والحق ثم قال هذه القرائن كلها تدل على صحة ما تضمنه اخبار الاحاد ولا يدل على صحتها انفسها لما بينا ومن
 جواز ان يكون الاخبار مضمومة واين واقتضت هذه الاوكة فمن الخبر المجرد عن واحد من هذه القرائن لا
 خبر واحد محض لا يتلوه انتهى بالنقل عنه ولما قال لبعض اعيانهم وقول الخبر المحضوف بالقرائن القطعية في
 الشرعيات قال المحقق ابو القاسم بن حسن الجبلي في تواتره اقول امكان حصوله للحا فري من مستحسن من القرائن
 والتابعين وللمقارن من عمدة الائمة مما لا يمكن النكاره وكذلك المحضوف بالقرائن الدخالية كما في
 امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا ثم قال بعينه في اخبارنا اليوم كلها خفية الا ما ندر من كلفة
 الاخبار من في ذلك وهوهم قطعية مما لا يصح اية انتهى فحصل محرز التعبد بمعنى ان يوجب
 الله نعم علينا بحمل خبر الواحد العاري عن القرائن المعينة للعلم عقلا اجماعا متسا بذكره سواء
 كانه المحقق عن ابن قبة وعليه اكثر المحققين ايضا خلافا لشرذمة قليلة منهم ابو علي الجبلي من المحترقة
 وغيره ان التعبد واقع كما استوفى فيكون ممكنا لا محالة وتكليف بالمكن لاسية لمزم المحال وان
 الخبر الواحد لا يفيد الاطلا فلو كان التعبد به ممثلا لكان الامتناع بسبب ظنية دلالة خبره ما يمكن
 العمل بكل الظنيات ممثلا كالعمل بقول الشاهدين وبالآيات والاخبار المتواترة فنية الدلالة فان يطلو
 جميعها ظني وليس كذلك اما حجة المخالفين فهي انه لو جاز التعبد به لاجتمع التضيض والتأدي الى تحريم
 الحلال وتحليل الحرام واذا خبر العا والان بالحكمين المتناقضين واجب او لا بعدم لزوم جميع التضيض في
 الصورة المفروضة لان في هذه الصورة نحن مكلفون بالتوقف او التخيير متى لم يوجد مرجع من النقل
 والنقل وثاننا بالعارضة بالتعبد بقول الحق لو افصح تحليل شيء ثم تخبر به لو اخطأ في فتوا او الاول
 وبالحجبة فمن مكلفون بالظاهر فاليظهر لنا بالادلة فعمل عليه لا احراما احان كان في نفس الامر خلافا
 ذلك وفي صورة التعارض متوقف ونحذر كما عرفت واختلف اهل الحل والعقد في وقوعه في
 وقوع التعبد بخبر الواحد فمنعه السيد المرتضى رضي الله عنه ابو الكارم بن زهرة والقاضي
 الباقس عبد العزيز بن البراج ومحمد بن ادرس اهل منا ومن الطائفة ابو بكر بن داود والقاسم بن
 وفاقا لكثير من قدمائنا هذا هو الباعث على نسبة المخالفين الى الفرقة الامامية رفضوا ان الله عليهم
 منع العمل بخبر الواحد كما نقده الحاجبي وغيره حيث قالوا يجب العمل بخبر الواحد خلافا للروايف وكما هم
 لو تموا بانما استفقون على عدم العمل به وقال به اي بوقوع التعبد به المتأخر وان من صحابنا

وامثالهما مما تقدم يدل على مجتبه غير الواحد انتهى ايضا ما رواه عن ابي الحسن محمد بن عاتق بن ميمون قال كتبت
الى ابي الحسن الثالث سئله عن اخذ ما لم يدينى وكتب اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فقلت ما ذكرتما فاعتبرا
في دينكما على مسن في قتنا وكل كثير القدر في امرنا فانهم كانوا كما ان شاء الله تعالى وكذا الروايات تنظروا
لا يبقى لمن يتبعها ريب في مجتبه غير الواحد ان شاء الله تعالى والوجه الرابع الاول الدالة على مجتبه الظن لمجتهبا
في زماننا يدل على مجتبه غير الواحد اذ هو ايضا لا يفيد الاظنا وانما هو على مجتبه الظن بوجوده الاول لو لم
يخبر بعمل بالظن لزم اما التكليف بالمحال او سقوط التكليف باسبابه بالضرورة ان اكثر الاحكام الشرعية
التي لم يعظم بالضرورة من الدين طريق العلم اليقيني ودنى زماننا فقد ان التواتر وانتفاء طرق العلم
على الاجماع من غير جهة نقل خبر الواحد الا نادرا وخصوصا ان حال البرائة لا يفيد الاظن ان الكتاب
ظننى الدلالة فاذا كان الحال بهذا السؤال فكيف تحصل العلم بالاحكام فكيف بالمحال لا محالة
وعدم تثنيه مع عدم جواز العمل بالظن بالاحكام ليجب سقوط التكليف والثاني لو لم يخبر بعمل بالظن
لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو باطل كما صرح به العلامة في النهاية وغيره بيانه ان المراد بالترجيح
هو الاختيار والمرجوح ان الموموم حكم الله او العمل بمقتضاه وبالراجح ان المظنون حكم الله او العمل بمقتضاه
ولارب ان يقتوى العمل بالموموم مرجوح لانه الكذب بل مومون يكون قبيحا عند افضل انبياء الى
الافتوى والعمل بالراجح او بحسن وترك الخسوس اختيارا لا يجوز عقل عاقل قائل فيه او انما ان مخالفة الله
الحجة لكم الله ثم منتهى ضرر دفع الضرر المظنون واجب عقلا في هذه الوجوه الثلاثة الحيات طويلا لا يزال
رواها لا يجازي طلب من المظنلات والماحة المانع من العمل بخبر الواحد وجوه الاول قوله تعالى ولا تقف على
لكم يعلم وقال تعالى ان يتبعون الا اظن وكذا الآيات الدالة على النهي والذم على اتباع الظن وخير الوجه
لا يفيد الاظنا والنهي والذم على اتباع الظن يوجب حرمته العمل به والجواب ان النهي عن اتباع الظن انما هو
في امور العقائد لا في الفروع بحريانه فيها كما عرفت بل هو حائلي الامور الدنيوية ايضا بشهادة
كما اذ حصل الظن بخبر المخبر وموتية الطعام يجب الاحتراز عنه عند عدم ما يدل على خلافه واليه اشار
بقوله والنهي عن اتباع الظن يستفاد من الآيات انها هو اي النهي في الاصول اي لا يعمل
الدينية للحكاية عن الكفار يعني الله تعالى حكمي عن الكفار ووجه على ما يظنون ولعيق قدون على من ظنوا
وامن عن اتباع الظن في الفروع ايضا كما توهم والثاني ان الخبر الواحد يفيد الظن وحالة البرائة لا

بفيد الظن فالظن ان شارة ان قد ساقطان فلا عمل بالخبر الفيد الجواب ان الظن الكامل من جهة البراءة
 يضعف بحدود وجود الخبر الواحد فيكون ظن الخبر اقوى من ظن البراءة الاصلية فلا تعارض في البراءة قال
 واحالة البراءة ضعيفة بعد ما ابي بعد وجود الخبر الاول براءة الذمة عن التكليف المبرور
 عن ما وقع واذا ورد فلا عمل على البراءة والثالث انه يجوز ان يكون خبر الواحد معارض اقوى
 ونحوه في الظن عليه في هذا العمل على خبر الواحد عمل لا يضعف مع وجود الاقوى وهو مذهب الجواب الثاني
 ونحوه من المعارض الاقوى من الخبرين عدم وجود العمل لا يمنع العمل عليه قبل ظهوره في أي الظن
 نعم من تحقق المعارض القوي بالعمل لا عمل على خبر الواحد والامتناع فلا عمل في الشك والواجب روي ان
 النبي صلى الله عليه وسلم في هذا العمل ذو اليد من جهة الخبرين في الشك في العمل في العمل في العمل
 ذلك لم يكن حتى اخبره ابو بكر وعمر فناديا يد على ان الاعا ليس بحجة وقالم توقف النبي في خبر ذي اليد
 والجواب توقف النبي لانفراد ذي اليد بالخبرين مهم فغير من جهة بظن انه في او كذب في العمل
 له حتى عمل بقبضه على ان هذا خارج عن العمل النزاع اذ النزاع وجوب العمل على خبر الواحد لا يلزم من عدم
 النبي عليه عدم العمل على ما اوردنا في قوله والتوقف في توقف النبي في عمل خبر ذي اليد في قوله
 اي واليد من الخبر والاعلام من الاحكام بالاشهادين مع الله اي هذا الخبر في العمل خبران
 لان ضم الاثنين مع ذي اليد من الخبرين الخبر من الاحكام وقد عمل في العمل لا مظهر علينا ان هو قبح
 وليس للشيخ لانه ثبت ويجوز التسوية في الشك على النبي وهو يروي عن من انفصل والهم ان العمل في قوله
 للعمل على خبر الواحد شرطان كلنا بالنسبة الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة في خبره
 واليه اشار المصنف بقوله في شرط العمل بخبر الواحد بلوغه في الرواية حين اذ الرواية في عظمهم
 كلك بالاجماع فيقول على عدم قبول خبر الضبي الخبر المميز والمجتون المتيقن والاعا واري كما اذا اتفق من الخبر
 المجنون فلا مانع من قبول روايته حين اذ باقي وقت الحق واما الضبي المميز فالمعروف من ذهب الاحكام
 العامة عدم قبول روايته وهو انظار من كلام المصنف وهو جواب احالة عدمه وان اوله بحجة خبر الواحد
 في حاله للضبي المميز في الاولوية بالنسبة الى خبر الفاسق بان خبره مقبول بدون التثبت مع انه مكلف
 وباعتبار التكليف في خبره شبهة من الله فكله عن الكذب في خبر المميز لا يفضل بالطريق الاول لانه ليس مكلف
 يعلم انه رفع يده عن الاعقاب على الكذب في العمل فيه ويعزى الى بعض النافذين قبول روايته قياسا على

جواز الاقتداء به ورد أو لا سبيلان القياس ثانياً يمنع الحكم في المقيس عليه وثالثاً لا يوجد الفارق وهو يجوز
 الاقتداء بالفاسق دون قبول رواية هذا الراوي الرواية قبل البلوغ أو لا أو لا بعد وتتمها قبله فلا مانع
 من قبول روايته إذا كان جامعاً للشروط المقررة ولهذا قبلت بعض روايات ابن عباس عن النبي
 والتمس بن بشر وغيرهم من تحمل الرواية قبل البلوغ وهذا هو الوجه في إجماعهم على جواز إحياء
 مجالس الرواية سيما في حوائجهم من كلام المصنف أيضاً لأنه لا يصدق على موقوف الرواية حال البلوغ
 وإن تحملها قبله بلوغ الراوي ورد الصديق رواية محمد بن عيسى عن يونس ليس من هذه الجهة كما لا يخفى
 وعلى التمام أي الرواة هذا أشهر ما هو المشهور بين الأصحاب وظاهر كلام المصنف لكن الحق أن الراوي
 إن كان ثقة في الرواية تخرجه عن الكذب والحنان فاستقامت روايته قبل رواية وثاقا للشيخ والمصنف
 في المنهية ومما صاحب القوانين وغيرهم من المحققين والدليل عليه عمل الطائفة على أخبار العامة الذين ينفردون
 عن التمساع وعلى أخبار الفطحية والواقفية والناحية ممن ليس بأشبه بشيء في ظاهرهم ليس بعد ذلك
 المتنازع فيه قال الشيخ في العدة فاما من كان مخطئاً في بعض الأفعال وفاسقاً بافعال الجوارح وكان
 ثقة في رواية تخرجه فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره بحججه بل لأن العدالة المطلوبة في الرواية تحصل
 فيه وإنما انفست بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته ليس لانها من قبول خبره وإلّا ذلك قبلت لطلقة
 أخبار جماعته بانه صنفهم قال المصنف في المنهية بعد نقل هذه العبارة انه غير بعيد وغير ذلك من الدلائل
 مستخرجة من العبد في شرط الإيمان وحجة المشهور في العلم ان ما حكم فاسق ببناء شعبة الآية وجب لادلاله ان
 من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيوقف
 القبول على العلم بانفعالها والواقعية بشرط العدالة لعدم الوسطة بين العاقل والفاسق في نفس الأمر
 فيما ثبت عنه من رواية الأخبار وفيه منع إطلاق الفاسق حقيقة على فاسد العمية الغير العاصي بحوائجهم
 ولو سلم قوتها في شخص حاله وخبره الضابطين وثبتت فالآية تدل على قبول خبر غير العاقل بالمعنى الثاني
 فيه وتعام القول فيه يأتي في شرط الآتي ثم ان عدالة الراوي تعرف باللائمة وبصحة التكرار حتى
 يظهر سريرة علماء أوطاننا واشتهار عدالة بين العلماء والمحدثين كالمصدق فان اشتهاره بها كافياً
 وبالقرائن مثل كونه مرجعاً للعلماء والفقهاء وكونه ممن يكبر عنه الرواية ممن لا يروى الا عن عدل وبالكرامة
 بالعالم بعدالة مثل ان يقول هو عدل او يقبل شهادته ويخبر ذلك وخصب كلامهم أي الرواة والمراد بالعدالة

فأما ذكره في هذا الموضع وانما ياتى في اختلاف في الحديث في القصة الأخيرة القصة الأخيرة في الحديث
 وبتفصيل آخر وميدل فيوجب الاختلاف في الحكم المقصود وقاسم من الرواية مع وجود ما يحصل في الرواية
 في سند الحديث ومحتوى الحديث في القصة الأخيرة القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 المستودع في المطبوعين من المطبوعين بالبريد يعرف القصة الأخيرة في حال الراوي في القصة الأخيرة في حال
 اعتبار ما يروى في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 فهذا يدل على الحدوث القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 لأن الحدوث قد يروى في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 أي الرواية في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 الإسلام له قوله في هذا الموضع في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 الخالفين في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 والناووسية وغيرهم مستند من قوله في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 من منع الطلاق القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 قبول رواية الخالف إذا كان ثقة لأن معرفة كونه ثقة نوع من التثبت في خبره والوجه لا كما استعرف
 فالحق العمل على أخبار الموثقين وأن كانوا مخالفيين بوجود الآول لأنه التثبت لأنه لو كان يصدق القصة الأخيرة في الحديث
 فساد القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 عليهم كونهم فساداً في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 لأن التثبت إذا كان يكون في بعض حال العمل واحد من الآثار التي تحصل حال العمل في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 حال العمل في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 بتوثيق بعضهم كذا حقق المحقق في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 الصادق عليه السلام قال لو نزلت بكيم حادثة لا تجزأون حكمها فيما روي عنها فانظروا إلى ما روي عنه من عمل
 فاعملوا به وأما الثالث عمل الطائفة على أخبار العامة وسائر فرق الشيعة الأخيرة الأخيرة في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 أخبار العامة فلما قال الشيخ في هذه يجوز العمل بخبر الخالفين في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث
 ما يخالفه لا يعرف لهم قول في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث في القصة الأخيرة في الحديث

الى ما رووا عن علي بن ابي طالب ما قلنا عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كليب
ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا في ما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه واما عمل
على اخبار فرق الشيعة الغير الاثني عشرية فكما قال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس من اهل الطائفة
ولا يعرف من الطائفة لعل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا به في امانته وان كان
في اصل الاعتقاد ولا عمل ما قلناه عملت الطائفة باخبار ائمتنا مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواسعية
مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعدهم مولا بما رواه بنو فضال وبنو سماع
الطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف انتهى وبهذا ظهر عدم اشتراط الاسلام في الراوي وما يستدل
عليه بآية التثبت بطريق الاولوية بانه متى لم يقبل خبر الفاسق قدم قبول خبر الكافر كونه بالطريق الاول في
هم فذلك يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب ولذا قيل سلمنا عدم تبادر
الكافر من الفاسق فلانهم تبادر عاينه ايضا قلنا غاية الامر فيه الشك لاحتمال كون الفاسق كافرا والاشك
انه على تعلق الحكم على من هو فاسق في نفس الامر لا من هو محتمل الفسق فمالم يثبت فسقه فعمل بخبره قائل
والرابع الاول الدالة على حجية الظن متى حصل لنا الظن بخبر المخالف قلنا لعل عليه مقتضاها وبما بينا ان
الاولى على المطلوب ظهر تعريف ما نحن الشارح محمد بن ابي اسحق والمصنف بان الحكم بعدالة الفاسق
في افعال الجوارح والقول بقبول روايته محجب من ائمتنا وانكم بعدم الاستبعاد بعين من المصنف فانه لما كان
فاسقا ومركبا بمحرم وينبغي عليه بانه حرام يورث شبهة التهمة فان لقطع بالفسق نزاع الظن بصحة
خبره من حيث انه خبره وان احتمل ان يحصل الظن بالصديق بالقرائن الخارجية والكلام في خبره من حيث
انه خبره انتهى لان المراد بالعدالة المطلقة في الرواية وهو كونه ثقة متحرزا عن الكذب وان كان فاسقا
بالجوارح لا ما هي خبره في شهادة فلا بأس بقبول روايته كما عرفت لاننا علمنا بوثاقه اخباره وتطافره اثاره
لا يقول من تلقا نفسه يتيقوه باسمه من دون تغير وتبدل ومع ذلك روايته غير مخالفة لعل الطائفة
فلا بأس بالعمل على خبره ورب فاسق بالجوارح لا يتيقوه بالظن ابدال بعدد ونه عارل تهيون عليه افعال
وامسا القران فقال الشيخ ايضا مفاد كلامه ان القران المقترنة بالخبر الدالة على صحتها اشياء مخصوصة
من موافقة الخبر الكتاب واهنته والاجماع والعقل والتواتر ونحن نعلم انها ليست في جميع المسائل التي
يستعملوا فيها اخبار الاعاد لانها اكثر من ان يحصى انتهى فطعن الشارح مبني على عدم فهمه كلام الشيخ

قدس سره و اکتفی الشیخ ابو جعفر الطوسی عن شرط الايمان بالعدل لانه قال
عدالة الراوي بمعنى كونه ثقة متونا عن الكذب يعني من شرط الايمان فان رواية فاسد العقيدة
عدله معتبر كما عرفت مستقيمة مجتبا اى الشيخ بصيغة اسم الفاعل لعل الطائفة بخبر ابي بكر بن محمد بن
خبر سماعة بن مهران وهو دأبى و خبر بنى فضال اى ابنا و احسن بن علي بن فضال و هم محمد بن
علي بن محمد بن علي بن محمد بن علي بن محمد بن عثمان بن عيسى الطاطريون كما مر فلو كان الايمان
في الراوي لما علمت الطائفة على اخبار هؤلاء وليس في آية التثبيت حجة على الشيخ جواب نعم
يترجم ان الآية تدل على شرط الايمان في الراوي اذ هي قوله ثم ان باكم فاسق مباهجيتوا غير المامی
فاسق فاجاب بان هذه الآية ليست صالحة للحجة على البطلان قول الشيخ لمنع صدق الفاسق على
المخطئ في بعض الاصول بعد بطلان خبره و قد اى ان محتمل ما صمد ان الآية تنطوي على عدم قبول خبره
ولا صدق الفاسق على من يخطئ في بعض قولهم لا يبعد بل جده في تحقيق الحق و اوى فطروا الى ما وصل اليه و يصدق
الاصحاب على توثيقه اى ذلك المخطئ لان علماء الرجال قد وثقوا هؤلاء القوم الذين على الشيخ على خبره
و اما قال الشارح استدل على ان الفاسق هو خروج عن طاعة الله و ان كان بعد بطلان الخبر مسموح لما
عرفت و استعرف من كلام الماتن و لو جازع التوثيق بان يصدق الفاسق على من وثقوا به اصحاب
و في بعض نسخ و الا اى وان لم يمنع صدق الفاسق على المخطئ كما مر في موضع الوقف بعدالة اكثر المؤمنين
من اصحابنا الذين وثقوا بهم علماء الرجال و اما قال اكثر المؤمنين الذين وثقوا بهم علماء الرجال
و اما ما ينقل عن بعض المحققين من توثيق ايمان بن عثمان و المراد ببعض المنقذين على ما في الخبر هو
العلماء طالب ثراه نقل عنه و لده فخر المحققين على شهيدائنا في قولهم و على الخلاصة من فخر المحققين
انه قال سئل والدی عن ايمان بن عثمان فقال لا اقرب عندي عدم قبول روايته لقوله ان باكم فاسق
الآية و اى فسق اعظم من عدم الايمان مع توثيق الاصحاب له اى لا بان بن عثمان فلو ثبت ما نقل
عن بعض المحققين في ايمان بن عثمان من ضعفه على الشيخ خبر لقوله ما ينقل لانه مسئلة اجتهادية
من اجتهاد و حصل له انظر فهو حجة عليه فقوال غير لا يكرى و لا يلا عليه حال علمه ان ابن ابي عمير
قد رعت جميع التوثيق مع التفتيش و قد رجع في ايمان بن عثمان فاجاب بان لا يفتض حجة على من يقر باجتهاد
و اما الضابط الذي شرط في العمل باخبار الامام و غير ادبه غلبة الذكر على السهو كما مرنا ايضا و

وقد ظن انحاء العدل لا عن شرطه اى الضبط لمنعها اى العدل عن نقل عالم يضبط من الرواية التي
 بشرى الثاني على ما نقل عنه عن شرح رواية الحديث فاحصل ان اعتبار العدالة يعني عن شهرتها الضبط لان العدل يشترط
 من رواية ما ليس بضبوط على الوجه المعتبر ذكره تأكيد او جري على عادة القوم بانهم يذكرون الضبط في الرواية من
 عدم الحاجة اليه وقد اى هذا الظن بعدم منعها اى العدالة عن نقله اى نقل عالم يضبط ما يحيا
 عن انه اى المروى غير مضبوط والسهولة في العدالة او قيل في الباطن الضبط المستتر في قوله ضابطا
 اما راجع الى الحديث اوالا الحديث في العبارة تقدم وحاصل المراد ان شهرتها الضبط في الرواية انما هو الاستدلال
 من ائمة وقان العادل قدسه ويزيد ويتفحص في الرواية فيحصل الاحكام والاستدلال في العدالة وقد مرنا
 في ذكر فصل في ان العدل الواحد الامام في الرواية فعل كفي تركية في قوله بدلية اهل البيت
 الى تركي عادل آخر واليه اشار بقوله تركية العدل الواحد الامام في كافيته في الرواية وفاقا للشهادة
 الى جعفر الطوسي السلامه المحل في التهذيب وسائر المتأخرين وهو الاقرب لانه قد ثبت حجية الظن في الحكم
 عند السند وباب العلم ولا شك يحصل الظن بصدق الراوى من زكاة عدل واحد وهذا الظن بلا واسطة بصدق
 الرواية يحصل الظن بالكبرية منها فيكون محجة خلافا للمحقق ابي القاسم نجم الدين صاحب الشرائع واتباعه حيث
 قالوا لا يقبل في الرواية ان ما يقبل في الشهادة وهو تركية الراوى وشهادة شهادته على ما هو عليه بل لا يشهد
 في شهادة يقبل فيها الاثنان وفيه منع كلبية الكبرى كما ياتي والآية اعلم ان تركية الواحد الامام في كافيته في الرواية
 الاحتياط في الفرع الذي هو تركية لان تركية شرطي الرواية وشرط ائمة في اصل الفرع الذي هو الرواية
 فلا يقبل في اصل الرواية الراوى الواحد قبل في فرعها الذي هو تركية ايضا المروي الواحد بطريق الاولوية فلا يرد
 بالاستدلال في جميع القياس فيه لطلان زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى بخلاف دعوى الاول في دليل العقل
 على الاولوية بمنزلة الجواز ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة
 فيعتبر فيه التعدد وقرينا بكون الفرع هو تركية لا محال كونه شهادة كذا قيل ذلك لانه آية التثبت على قبول
 الواحد فانما يدل على التيقن حين يفتى الفاسق بخبره فيدل بغيره ما ان شرطه على انه لو جاء غيره الفاسق سواء كان عدلا
 او فورا فلا يجب اليقين فيقبل الا لكان اسوا حالا عن الفاسق وانهما بحث الا ما خرج بدليل كاشف
 حاصلا انه وان كانت الآية تدل على قبول تركية الواحد هو ما لا انه خرج منها الشهادة بدليل كاشف كاشف
 وغيره فلا يقبل فيها الشهادة عدلين قالوا اى الذين اعتبروا في تركية الراوى شهادة عدلين ان تركية الراوى

خبرته هادئة ولا بد من شهادة من تركته بعدلين في تركته الأولى أيضا معتبره شاهد عدلين فلا يكفي
 الواحد في التزكية قلنا ممنوع ان كل خبر شهادة بل أكثرها أي الأخبار غير هادئة أي غير الشهادة كالرواية
 ونقل الاحجاج والتفسير المترجم فان قيل تفسير ترجم واحد من أخبار الطبيب باضرار القوم وادبار الاجبر
 بايقاع الحج الى غير ذلك كاجابة المقلد شك في معنى العبارة وعلام المعلوم الا انك فيه واجبا للعدل
 العارف بالعلامات بالقبلة لاجلها ونحو ذلك فان جميع تلك الاخبار تسمى شهادة فانه مقتضى كثرة اكبرى وقيل
 الكلام فيه اي في ما يوجب في مشرق الشمسين فليطلب منه واذ العار من الجراح المترادى والعدل
 بان يقول الجارح ان الراوى قاسم ويقول العدل انه عادل فبذلك قيل يقدم الجارح وقيل لا مرجح بالادلة
 لا حد جازل المرجح الى المرجحات الخارجية فان وجدت في احد الطرفين تعديا على الآخر فلا يصل المتساوية الى العدل
 فان كان الراوى موقفا بالعدالة كما هو شأنه كان سيرا بالعدل كغيره فلا يستحق ان يكون جميع منبها
 لا يلزم من العمل باحد ما كذب الاخر مرجح الجارح وان لم يكن الجمع منبها يربط الى المرجحات الخارجية كالكثرة والعدالة
 والادوية وغيره اتم الى الاول وما امكن الجمع بينهما اشار المصنف الى بقوله ولم يخص نفسه اس نفي العدل في
 ذكر السبب مثلا ان يقول الجارح في رواية معينة انه قد ف يوم الجمعة وقت الظهر مثلا بذكر السبب فيقول العدل
 بعدالة ذلك الراوى يعني قول الجارح مطلقا دون ذكر السبب بان يقول انه عادل ففى هذه الصورة
 وحج قول الجارح على العدل لان لا يمكن الجمع بين القولين ولا يلزم من العمل على قول الجارح كذب
 العدل او يجوز عدم وجدان العدل اسباب جرح وعدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ومن لم يطلع
 على ما يوجب الفسق بالنسبة الى شخص يجوز له تعديله وذكر مثل قول المصنف في محمد بن سنان انه من ثقات الكلام
 وقول الشيخ انه ضعيف وذلك يجوز عدم اطلاع المصنف على ما اطلع عليه الشيخ قال شيخنا السيد المرتضى
 في ضوابطه ويحق ان يقرر في صورة امكان الجمع ان كان الجارح يدعى كونه شارب الخمر فيقول العدل انه
 ذلك الزمان فيجب قبول قول العدل ويحكم بانقلاب حال الرجل من فسق الى العدالة فعمل جاسا كان
 في زمان وان كان تفسير الجارح مؤثرا حكما بفسقه ولو كان كلاما مطلقا قد تنافى الجارح ايضا في الغالب
 يرجع قول العدل انما هو عدم وجدان اسباب الجرح انتهى ما اردنا نقل من كلامه وموجبه تمامه
 اما لو لم يكن الجمع بينهما فاشار المصنف بقوله ومعه اي مع انحصار نفي العدل يعني لو تناقض الجارح
 والعدل ونحصر نفي العدل بذكر سبب نفي قول الجارح كما انه يقول الجارح رايته في اول الظهر يوم الجمعة

بشر باخر ويقول العدل الى رايته في ذلك الوقت بعينه انه ليحل فيحتاج في هذه الصورة الى المرتجيات في
اي جانب يكون الاكثر الاودع يرجح ذلك الجانب والاوجب التوقف وبه قال السيد جمال الدين بن طاهر
الله روحه واختاره شيخنا صاحب المعالم والقول بالاطلاق سواء انحصر النفع ام لا يحتاجه والحال انه
في اي جانب يكون الاكثر الارواح سواء انحصر النفع او لم ينحصر يرجح ذلك الجانب وهو المنجته واما قال اكثر
الحققتين مثله ان داود بن كثير الرقي قد وثقه الشيخ ودرجه الكشي والعلامة وروى في شأنه ان يقول
قال انزلوا داود الرقي من منزلة المقداد عن رسول الله ومن سيرة ان ينظر الى رجل من صحاب القاطن
فليستظر الى هذا يعني داود قيل انه موافق لما رواه احمد بن ابي الفوارس النجاشي فقد ضعفه وقال ابن الفتح
فيه انه كان فاسدا المذهب ضعيفا الرواية عتيقيل روايته وليد وثقا عادلا لما عليه الاكثر الارواح من الشيخ والعلامة و
الكشي مع الرواية ولا يلتفت الى ما قال النجاشي وابن الفضائري سيما ابن الفضائري قيل تحالاهتم عليه
غالبه وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي احمد وهذا الاتجاه انما يتجه لو لم يكن زمان تفتيق الجارح مؤخر
عن زمان تعديل المعتدلين والظاهر ان العدل حال الراوي من العدالة الى الفسق تامل جيا ثم علم ان المصنف
قد خالفوا في قبول الجرح والتعديل اذا خلق العدل والجرح القول في الراوي بان يقول انه عادل او
فاسق بدون ذكر السبب فيه اذ ان ثلثها يقبل في الجرح دون التعديل ورايعها العكس كلها للعلامة
على ما نسب اليهم وقال العلامة ان كان العدل والجرح عالمين بالاسباب قبل والا فلا واختاره المصنف
في المنهية وفصل الشهيد الثاني بان المخبر ان كان عالما بان المخبر موافق لي في اسباب الجرح والتعديل
الا فلا واختاره شيخنا صاحب المعالم والمحقق ابو القاسم الجبلي والعلامة السيد ابراهيم القزويني فيمكنهم
في اعلى مدارج الجنان وهو المعتمد والوجه ظاهر لا يتخلج الى البيان فانه اذا قال العدل حدثني
وكان المنزكي والمنزكي من صحاب وقع الخلاف في جرحهم وتعديلم فكذا يمكن الاعتماد لعدم مكان النقص عن حاله
بجانه وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول اسنداه صحيح واما قال المحقق من الاكتفاء بقول العدل
حدثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا عن الامامية لقبيل وان لم يصنفه
بالعدالة اذا لم يصنفه بالفسوق لان اخباره بذهبية شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الجرح المانع
من القول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل الماسكان ان يعني نسبة الى بعض الروايات او اهل الجرح فلو كان
البحث فيه مجهول انتهى وفيه ان المحقق مع اشتراط العدالة في الراوي وعدم انحصار لفظ اصحابنا في

اعدول كيف يسمع خبره قائل وبما يجله فالعلم انه لا يجوز العمل على قول احمد من علماء الرجال في حق راويين
 بالمستقيص عن من عارضه قال وبعيد فاعمل كما مر على المحدثات الخارجية والاعلى قول المحدث كما ان اهل الكوفة
 بكل خبر يدون لبعض من عارضه لا بالعام بدون البعض عن منعه فصل في اصطلاح المتأخرين من حديث
 في سماع الخبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواة في انصافهم بالايان والعدل لا بالخط ودرجات
 اربعة اقسام اشار اليها مصنف بقوله رجال الشافعي وهو لغة معتد الانسان ومطلعا ما هو في الحديث
 اي جميع سلسلة سنده مع الاتصال الى المصنف اقسامها هيون اثنا عشر تون محل وجون بالتوثيق
 كان يقا في حق الراوي ما يثق به صحيح الحديث وما يجري مجرى الحديث فالحديث صحيح وهذا على النسخ الحديث عند
 المتأخرين واما قدرا والاصحاب يطلقون الصحيح على كل حديث معتد بالثقة اعتمادا على ما عليه مثل وجوده في كثير
 من الاصول الاربعائة او تكرره في اصل او مسلمين فصاعدا بطرق متحدة او وجوده في اصل احد من
 الجماعة الذين اجمعت العصاة على الصحيح ما يقع عنهم كصفوان بن يحيى واهل بن الى نصرديونس بن
 عبد الرحمن او على تصديعهم كمرارة ومحمد بن مسلم ونفيل بن يسار واطلى اهل برز او ائمة كمالا باطلى وانظر
 على ما عده الشيخ في الحديث فمثل قول الحديث في احد الكتب اخره حقه على الاكثر واثبتوا على موافقها كتاب
 عبد الله بن الحلي المعروف على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن بن الفضل بن شاذان المعروفين على العسكري
 او كونه ما خذوا عن احد الكتب الذي شاع بين سلفهم لوفيق مباد والاعتقاد فيها كتاب المسكوة لحرز بن
 عبد الله السجستاني وكتب بن سعيد وعلى بن هزارة كتاب جعفر بن عياض القاضي واما ما وقيل على هذا
 الاصطلاح للتقدم وجرى ما بن بابويه في الفقيه فحكم بصحة ما اورد فيه مع عدم كون المجموع صحيحا اصطلاح
 المتأخرين او يدل وثقه اي بدون التوثيق عطف على قوله بالتوثيق اي كلهم لا يتون محمد وجون بالتأنيظ
 تفيد المخرج المطلق لا التوثيق مثل ان يقع انه متحسن او حافظ او ضابط وغير ذلك كالاول ايضا مشق بالبيع ان الله
 معروفون بالبرج المطلق او بعضهم مع توثيق الباقي ان اي البعض الاخر محمد وجون بالتوثيق محسن اي الحديث
 يسمى حسنا او غير اصليين كذلك اي كتابا او بعضا اي اكان كل مال يستد انهم غير لما في فقوله
 كذلك فشارة اسلم قوله او بعضا لا الى المخرج كما قاله مولانا الصالح المشايخ مع توثيق الكل فالتوثيق وقد
 يسمى بالقوى ايضا وقد يطلق القوى على ما كان له العلم ما يمين مسكوت عنه منهم وانه لم يثبت بن براج
 احمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما اذا كان رجال السند مضمون في الامم المروجة بدون التوثيق

وغير الامام الموثق نفى كونه باسما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق وحسن وتترتب التلخيص الى الصحيح و
الحسن الموثق في القوة فالاول اقويها والاخر ادناها والوسطا وسطها عند المصنف ورجح البعض الموثق
على حسن وسواها اي سوى التلخيص المزبورة ان قلنا العمل بالموثق كما عليه بعض اصحابنا او سوى الاولين
اي الصحيح وحسن ان لم نقل العمل على الموثق كما عليه البعض الاخر ضعيف لا مانع له من الترجيح الا اذا اشتبهت
بين قدام الاحباب حينئذ يعمى مقبولان في الاستدلال به في المندوبات والمكروهات ولا خلاف في
المعتبرة منها من بلغة ثواب على عمل ففعله الخامس ذلك الثواب اوثق وانظم كمن كما بلغه رواها العامة ونحوها
وغيرها من الادلة بذا ثم انهم ذكروا لغير اقسام اخرى باعتبار شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربع المذكورة
بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة ذكر تفصيلها وحدودها وتلخيص علم الراية وقد ذكرنا
في القوانين وفي شرح الوجيزة للاستدلال بالعدالة من شاء فليطالعها والحمد لله تعالى على ما احدث في هذه
من تفصيل الحديث عند من قبل من روجه بعضها متعلق بالرواية عن المعصوم وبعضها بالرواية عن غيره
واما ما يتعلق بالرواية عن المعصوم فوجه ايضا اعلانا بالسمع من المعصوم ونقطة ان يقول سمعت المعصوم يقول
لا بد من معنى او شافهني او حدثني وكذا واما ما يتعلق بالرواية عن غيره فمبنى في الزمان غير الامام
مستقلة لا بد للراوى واحد منها الاول سماع من الشيخ بان يقر التلميز من حفظ او كتاب بسمع التلميذ فيقول
الرواية سمعت او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ سماع التلميذ حدث فلان واما ان قصد الشيخ سماع غيره والثاني
عليه اي على الشيخ بان يقر التلميذ بسمع الشيخ مع اقراره به وتقر كمن يضمنه وسمي ذلك عرضا وانما يكون
الشيخ مع توجه الى القراءة وعدم منع من الموانع كيفه ويقول التلميذ حين اداء الرواية قرئت على فلان واقراءه
او اخبرنا فلان قرأه عليه والثالث سماع من سماع التلميذ بالتوجه التام بقراءة التلميذ على الشيخ والرابع
الاجازة بان يقول الشيخ اجزت لك ان تروى عن كذا او الاكثر على قبولها وادعى مع عليه الاجماع وقيل بعدم الاجازة
ونحوها باجازه مشافهة لو حفر استجز وكتابة لو لم يحفر سواء كان المستجيز مميزا او لا وبالحكمة فلا جازة الخاء الاول اجازة
معين بخلافه ان يقر بترك التهنيد او الكتب الاربعة الثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اخبرك بالرواية
عن سمعائي ومقرراتي او بما رواه فلان بالرواية الاقتصار على ما ثبت عنده من مجموعاته ومقرراته وبجازة الثالث اجازة
غير معين بمعين نحو ان يقر بترك التهنيد او الكتب الاربعة لم ينجح الطلبة او لابل زمني الرابع اجازة غير معين بغير معين
كقولك اجبرت مسموعاتي ومقرراتي لكل بل زمني واول هذه الاربعة اعلانا بالرواية او بالرواية او بالرواية او بالرواية

بخط فلان او فرقت بخط فلان او في كتاب اخبرني فلان انه خط فلان وفي جواز الرواية بهذه النسخة قال المصنف في
الوجيزة اما الرواية فلا يجوز ولا عمل بالحديث المرسل وهو ما استند العدل الحديث الى المحصوم ولم يلقه سواه ترك ذكره
اذ ذكر بابها النسيان او غيره مثل ان يقول عن رجل او عن بعض صحابته او المتعارف في معناه عندنا وقال المصنف
الوجيزة المرسل باستقطة من آخر السلسلة راجد واحد فصاعدا وكيف ما كان ففي حجية خلاف بين الخاصة والعامة قيل
بالحجية مطلقا وهو مقبول عن محمد بن خالد البرقي عن قدامه صاحبنا وابن الفضال عن ابن ابي عمير ايضا وقيل بعدم الحجية
واختاره العلامة المحلى اعلم الله دار الكرامة في التهذيب وقيل بالحجية ان كان الراوي ممن لا يرسل الا عن الثقة كمراسل
ابن ابي عمير واختاره العلامة في النهاية وقال الشيخ بالحجية ان كان الراوي ممن يعرف انه لا يرسل الا عن ثقة مطلقا
والأقيسة طان ان لا يكون له معارض من مسانيد صحيحة وقال المحقق بالوقف لكن الاقرب هو تفصيل الملبس بغيره
اقوى منه لان مناط العمل على خبر الواحد هو حصول الظن حينئذ ان باب العلم كما مر غير مرة فلو ترك العدل في مقام
بيان الاحكام الواسطة او ايهما مع انما اعلم بتصرح الصحاب انه لا يرسل الا عن ثقة وجماع العصاة على تصحيح الصحيح
عنه وسكوتهم الى مراسيله فلا ريب ح بافاوة ذلك الظن بصدد الخبر ومضمونه مضافا الى ان العدل الذي ترك
الواسطة واعتمد على صدقها وتوثيق خبره بالادلة من حصول الوثوق وان كان ذلك لا من جهة العدالة بل لتثبت
والاعتقادات الخارجية فهذا لا يقتصر عن خبر الفاسق بعد التثبت فما قال شيخنا صاحب المعالم ان تعديل الوسطة
على فرض تسليم شأده على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجاسر فليس مستلزما ذلك حتى
يلزم ما فيه بل الدليل هو التثبت الاجمالي كما عرفت ولا شك ان خبر الفاسق مع التثبت مقبول فضلا عن
مع توثيق الصحاب اياه وباجل حجية الخبر غير منحصر في الصحيح وخبر العدل لان العدالة انما اشترطت في قبول الخبر
نفسه وانما مع التثبت والاعتقادات الخارجية فلا حاجة الى العدالة في القبول كما ينطق آية البناء فالمقصود انما هو
اثبات حجية مثل هذا المرسل لا اثبات ان مثلهما صحيح في الاصطلاح والواسطة عادل والى هذا اشار المصنف
بقوله الامع ظن عدم ارساله امي الراوي عن غير ثقة امي يحصل الظن بان الراوي لا يرسل الا عن ثقة لذلك
بالعمل بخبره المرسل كما ين الى عمير قد ذكر الشيخ في العدة انه لا يرسل الا عن ثقة وذكر الكشي انه ممن جمعت
العصاة على تصحيح ما يسمع منه وذكر ايضا ان صاحبنا يكتفون الى مراسيله وخبر ذلك وكذلك نظر الى مثل الحديث
الى نصير التقي حسفان بن يحيى والهادي وغيرهم ولا يقدح في عدم ارساله عن غير ثقة روايته امي
رواية ابن ابي عمير عنه امي عن غير ثقة احبانا كما ظن فيه تعرض على المحقق حيث قال في العتبة ولو قال مراسل

ابن ابی عمیر یقول بها الاصحاب متعاضد کما ان فی رجاله من طعن الاصحاب فیه اذا ارسلتم ان يكون الراي
 احدهم او المتقول عدم ارساله ای ابن ابی عمیر عنه ان من غیر الثقة لا عدم روايته عن غیره من
 من الاحتجاج الى المتبين الطلب الثالث من المنهج المثال في الاجتماع وهو في اللغة المعظم ومنه قوله فانما هو
 وقوله لا يصحاح لمن لم ينج الصياح اي لا يعزم وتبين الاتفاق يقع اجمع القوم على كذا اي اختصا عليه في اصطلاح
 قيل القائل الخاص هو اجتماع المجتهدين من هذه الامة اي ائمة محمد في عصر من ائمه ائمه
 اشترط اجتماعه بمعنى او بالي في الاجتماع واللام تحقيق بها اجتماع على امر من الامور الدينية الاسلامية او الشرعية لا
 العقائدية المنقولة بقوله المجتهدين خرجت الاتفاق العوام لعدم الاشتراك في وقتهم وخلافهم بقوله من هذه الامة
 اجتماع سائر الامة فانهم لا يظنون بحجية واما اشية فيسلكهم القول بحجية اجتماع سائر الامة ايضا او بحجية
 الاجتماع عندهم هو وحدهم المختصون وانشادهم ان كان حال ابن وجمد المعصوم نبي او وصي وما ذكره العلامة في
 اول كتاب الشكاح من القواعد وغيره من ان عقد الامة من خواص قبيلا وعرض عليه الشارح لمحقق الشيخ
 انه في لفظ المراجع عليه الامامية فليس هو والعلامة اعصم عن الخطا بل المراد بها العصمة من نسخ والتسفي في
 العصمة منقطة بامامة محمد دون الامة السابقة هكذا أفكده المصنف في المنية عن والده وهو من شأنه وهو في ايضا
 لان شان العلامة بعيد من مثل ما فهم الشيخ على بالنسبة اليه فان الشهيد من قبلنا لا يكاد وان يخفى على احد من ائمة الامة
 على احاد والمطلب ان ائمة محمد غير المعصومين غير معصوم من الغشاء فكيف يتوهم مثل ذلك بالنسبة الى العلامة
 والا نسب بحد صبيانا ائمة من عدم قول المعصوم عن الاجتهاد كما استمع في آخر الكتاب ان شاء الله ثم
 تبدل لفظ المجتهدين في تعريف الاجتماع بروساء الدين في مثل المعصوم وليم جهاد رواسا الدين من قبله ثم
 في عصر على امر فين يتفحص بهذه الامة يخرج اجتماع سائر الامة بحجية لما عرفت في الاجتماع والامام الذي هو
 من الائمة الشرعية لنا والاجتماع الامم الماضية ليس بسلطاننا بالاسلام به وفيه سلطنا لكن يخرج اجتماع القبايل
 الشائقة على عبوة فينا فاه ما غلبت به عبوة محمد وهو من الاحكام التي تحتاج فيها الى التامل ثم ان اراد
 بروساء الدين كلامه كما هو الظاهر من اضافة الجميع فخرج اجتماع طائفة يكون المعصوم فيهم مع اختلاف
 الباقيين وهو اجتماع رتبة وان اراد في الجملة فيلزم كون اتفاق اثنين او ثلاثة من رواسا الدين اجتماعا فيقول
 برأيه فالاول في تعريف ان يقع هو اجتماع جماعة على امر ديني يكشف عن رضا المعصوم بحكم به وبحجية اي وجها
 عندنا معاشر الشيعة لكشفه اي كون الاجتماع كاشفا عن رخواه المعصوم وما يكون قول المعصوم

فلما ريب في حجة عندنا لما عرفت من حجة قوله وفعله ونقصه قال الشيخ في العدة ذهب المتكلمون باجماعهم و
 الفقهاء باسرها على اختلاف مذاهبيهم الى ان الاجماع حجة قال العلامة عندنا فظاهر لان المعصوم سبيحته
 فاذا فرض اتفاقهم دخل الامام فيهم فيكون حجة وقال المحقق في المختبر بالاجماع فعندنا هو حجة بانضمام المعصوم
 فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولها حجة لاما اعتبار اتفاقها بل اعتبار
 قوله فلا تعتبر اذا بين تخلف في معنى الاجماع بالاتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جملة اقوال الباقيين الا انهم
 القطعي بدخول الامام في جملة المتقين لا يقع على هذا الحاجة الى الاجماع وعده وليست عقلا لان في حقيقة الحجة هو قول المعصوم
 لا لاجماع لا نقول قد لا يحصل لنا العلم بقول المعصوم بالذات بل نعلم قوله بواسطة من العلماء واتفاقهم عليه وهذا هو
 حجة براسها قال الشيخ في العدة فان قيل اذا كان للراعي في باب الحجة قول الامام فلا فائدة في ان يقولوا ان الاجماع
 حجة او يعتبر وذلك بل ينبغي ان يقولوا ان الحجة قول الامام ولا يذكرنا قول الامام قيل له الامر وان كان على مقتضى
 فان لا اعتبارنا بالاجماع فائدة معلومة وهي انه لا يتعين لنا قول الامام في كثير من الاوقات فمحتاج الى اعتبار الاجماع
 ليعلم باجماعهم ان قول المعصوم داخل فيه ولو تعين لنا قول المعصوم الذي هو الحجة لقطعنا على انه قوله هو الحجة
 ولم نشعر سواه على حال من الاحوال انتهى ما اردنا نقله تحقيق المقام على ما يكشف الخطاء عن وجه المرام ثم
 قد اختلفوا في الاجماع منهم من نفى امكانه ونسب من نفى الاطلاق عليه ومنهم من انكر حجة الامة ونسب حقيقة
 سخيفة وسعرت ونحن انه ممكن واقع حجة وآما رك حجة الاجماع فهو مختلف بين الخاصة والعامة فالحقيقة قلنا في حجة الاجماع
 طرق ثلثة اولها منسوب الى القدماء وثانيها الى الشيخ وثالثها الى المتأخرين الطريقة القديمة هي انهم يقولون
 اجتماع علماء الامة النبي على قول فهو قول الامام المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة وسبب ما اذا ثبت
 اجتماع الامة على حكم ثبت موافقة لهم وهم يعتبرون في جملة المجملين ووجه شخص مجهول نسب وآما طريقة الشيخ
 فهو ليعده ما وافق طريقة القدماء قال ههنا مسلك آخر محض ان الطائفة اذا اجتمعت على امر مع عدم وجود خلاف
 وعدم العلم بصحة بقرعة وعدم العلم بوفاق المعصوم وخلافه فذلك الاجماع اجماع وحجة تسكنا بما رواه
 اصحابنا من المستورات من ان الزمان لا يخلو من حجة كذا ابن زاذان المومنون شيئا رويهم وان نقصوا آما
 ولولا ذلك لاختلط على الناس امورهم وبخشيته اللطف من ان اللطف واجب على المعصوم لكونه مكيا وبارا
 في العدة فمختلفة نحن تذكر واحدا منها وهو الذي نقله الاول وهي انه اذا اتفق الامة على قول ولم يحد آية ولا
 سقطوا بها سوا وكان القطع سببا عن لوازم اللفظ او كان باعتبار احقاقها بقرينة والله على صدق صدق

لا على محنة ولا على فساد ولم تعرف له مخالفا ايضا ولم تعرف وفاق اخصوم ولا خلافة فحكم ان هذا القول قول الامام
ومخارقه لا بد لو لم يكن كذلك وجب عليه ظاهرا الحق سم بنفسه لا بغيره حتى يردهم ويرد عنهم من الغلظة الى الحق فسمى
بشرط ان يكون له معجزة تدل على صدقة او اذ الحق اللطف الواجب على الحكيم ان يتقن فلا يلزم هذا الشيخ ان يكون الاجماع
كاشفا عن قوله بنفسه بل قد يكون كاشفا بغيره قاعدة اللطف وفي ذين الطرفين بحث يطلب من المطالعات و
المطالعية المتأخرين في الاجماع فهي انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجتماع خواصه على مسألة من المسائل المتقدمة
مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يحصل العلم برأي كل رئيس بوجهة تعال كل من تالعه لمحصل هو الحدس فلا
يشترط فيه وجود قبول القسب كما هو لازم في طريقة القدماء ولا يخرج خروج معلوم القسب من الاجماع مثله
انه لو فرض فقيه له ثلاثة كثرة ثقات عدول لا يردون ولا يصدر عن الامام من رأى فقيهم ومعتقده
فاجتمع تلك الثلاثة على مسألة من غير ان يسندوا الى فقيهم ولم يعلم مخالف الغيا لا حد هم في تلك المسألة
فيمكن العلم بجميع ذلك ان المسألة التي اتفقت الثلاثة عليها هي فتوى فقيهم وكذلك يحصل العلم بفتوى جميع كثير
من اصحاب الصادق ع مثل زرارة بن عبيد بن محمد بن مسلم وبيش مرادي وبرد بن معوية الجعفي والفضيل بن يسار
من الفضلاء الثقات العدول ومع ذلك لم يعلم منهم مخالفة في ان ذلك فتوى امامهم فحصل لنا العلم من جميع
ذلك ان الفتوى هو قول الامام ع والحاصل في هذا الاجماع هو الحدس الصائب لفقيه تام واسع نظره لكلام
اصحابنا المتقدمين والمتأخرين واحاديث الكتب الدارنية وتحقق مثل هذا الاجماع في زمانه هذا ايضا يمكن بملاحظة
جميع اقوال علماء وقتنا في مسألة حيث اختلف واحد بها ثم اخرجتم البعض الآخر حتى استوهمت الفتيا بحيث لم
يعرف لهم مخالف فيها ومع ذلك انظر بعض المؤيدات اليها مثل ان جميعهم يسندون الى كتبهم الى مذهب علماء ملوك
جميعا نظرا لاختلاف فيها وبجاست عن ذكر مخالفات ذلك المذهب ثم ذكر بعضهم انها اجماعية ولم يرد خبر مخالف
فيها او ورد ولكنه ضعيف ومع ذلك نرى انهم يخالفون في اكثر المسائل ولم يخالفوا فيها فمن جميع ذلك
يحصل لنا القطع بالاجماع وتبين لنا حق الاتصاف انها المسئلة الدائرة هي قول الامام قطعا وانكر ما كابر
لا يغير ان مثل ذلك انما يكون في ضرورات الدين والمذهب كالصوم والصلاة وعليه ملتقى وغيره لا نأ
نقول اي ضرورة من الدين او المذهب وعت الى خمسة الف كثر من الجهابذ علماء فخراس ابرة من النجاشية
ولم يرد فيه خبر واحد فضلا عن المتواتر فلا دليل عليها الا الاجماع وبهذا يستدلون على نجاسته ابوالواث
الا يוכל لهم بقوله ع اغسل ثوبك من ابوالواث الا يוכל بحمد مطلقا مع ان الخبر لا يدل على نجاسته باحد من الدلائل

الثالث اذ وجوب الفصل المصنوع من الخبر اعم من ان يكون من النجاسة او من النجاسة فقط لا من البدن وغيره من الملاقيات
 المأكولة والمشروبات وغيرهما على ان الخبر يدل على وجوب الفصل من البول لا من الروث فكيف حكموا به على نجاسة الروث
 ايضا فلا يفهم النجاسة الشرعية الا من الاجماع على ان العلة في هذا الفصل هو نجاسة الابوال والارواث لما لا يكل لحمه وكلام
 امثلة متعددة فالقول ان اثبات الاجماع بالطريقة السابقة التي بنيناها انفا غير مسموع لان ذلك لا يتصور
 في الضروريات من المذهب والدين مكابرة غير مسموعة وبما بناه طهر لك تزيف ما قال شيخنا صاحب المعالم بعد
 حقا مولا في الصالح الشارح حيث قال بانما ع تحقيق الاجماع في زماننا هذا الا من جهة النقل الا ان يقال ان
 باجماع الاجماع في مثل هذا الزمان ليس بهذه الطريقة المقررة عند المتأخرين بل هو بطريق آخر كطريقة القدماء
 وغيره فاقابل جهة الناقلين لا يمكن الاجماع امران الاول العلم بقول المعصوم ان كان حاصلا فلا حاجة
 الاجماع وان لم يحصل فمحصوله يستلزم الدور وتقريره ان العلم بقول الامام موقوف على العلم برأي كل
 واحد من المجتهدين والعلم برأي كل واحد منهم موقوف على العلم بقول الامام لكونه من جملة من يستلزم الدور
 واجاب عنه المحققون كصاحب القوانين والفتاوى بان المراد بالعلم برأي كل واحد من المجتهدين هو العلم
 الاجمالي لا التفصيلي كما في كبرى الشكليات الاولى فان العلم بحدوث العالم في قولنا كل متغير حادث انما هو اجمالي
 في ضمنه لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور على انه لو سلم الدليل لدل على عدم امکان العلم بالاجماع لا بعدم
 الاجماع نفسه اقول ان هذه شبهة وارودة على طريقة القدماء حيث اشترطوا بوجود جمهور للنسب او شخص
 المعصوم اجمالا في قوله في المجتهدين اما على طريقة المتأخرين فلا دور في هذه شبهة من الاول اذ الاجماع على هذه الطريقة
 عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه او بالانضمام لبعض القرائن على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه بلا
 شرط فيه وجود جمهور للنسب ولا العلم بدخول نفس الامام ولا قوله فيهم فالعلم بقول المعصوم ورضاه موقوف
 على ذلك الاجماع وهو غير موقوف على قوله ورضاه حتى يلزم الدور بل مثل ذلك الاجماع موصل الى
 رضا المعصوم فيما اتفقوا عليه ولا عناية فيه الامر الثاني ان مستند الاجماع قطعي او ظاهري فلو كان قطعا لفصل
 لاقتضاء العادة بفصل القطعيات البناء والنقل لا غنى عن الاجماع وما نقل وما انطى فانه عادة قاضية بانما ع
 الاجماع عليه اختلاف لطبايع الاراء ودور يمنع قضاء العادة بفصل القطع اذ ان غنى عنه ما هو اقوى منه ولا حاجة
 وعلى فرض نقده لا يبنى من الاجماع اذ كمال القائمة وتعدد الاوليات والاجماع لا ينقل قطعي مع تفاوت
 في افادتها القطع ومنع استعانة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا ووضح الدلالة معلوم المجتبه مع كون

ايضا حجة آتية من نفي الاطلاق على الاجماع فمدان العلماء المنتشرون في مشارق الارض : مغاربا لا يمكن معرفتهم
 اعيانهم فضلا عن اقوالهم فكيف يمكن الاطلاق على آرائهم واجيب اولابا بمشبهة في مقابلة البديهة اذ لا شك
 ان العلم حاصل بنزاهة جميع علماء الاسلام في وجوب العموم والصلوة وغيرها بنزاهة جميع الشيعة في حليته^{المتبعة}
 ومع الرجلين على سبيل البديهة فمتى حصل العلم بالفاقم البديهة فكيف لا يمكن حصوله بالنظر لان مرتبة البديهة
 سبوتة بالنظر ومتأخرة عنه وليس الداعي الى ذلك عرقلي حتى يقع منها بالعقل على ان العقلات الضامسا
 تختلف فيها اما حجة من نفي حجة الاجماع فمنها ما ذكره العامة قوله ثم نزلنا عليك الكتاب تبيا ما قل شيئا فان نزلنا
 في شيء فرددوه الى الله ورسوله فانظروا ههنا ان القول بالاعتقاد هو الكتاب والسنة ورددوا بان كون^{الكتاب}
 تبيا ما لا ينافي تبيا بية غيره وبان المجمع عليها تنازع فيه وقوله لقد وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه
 منع ظاهر من علمنا بقول الامام بالاجماع ومنها ما ذكره الخاصة القاصرون عن النظر وهو امور الاول يكون
 الخطا على كل واحد من المجمعين فكذلك مجموعهم وبانه عين المشبهة التي مرت على التواتر وجوابها الفرق بين
 المجموع وكل واحد منهما وان للاجماع تاثيرا ونحوه في حصول الاعتماد وقد مر فتذكر الثاني ونوع الخلاف
 في حجة الاجماع وفي اذلة حجة واجيب بان علماء الشيعة الحنفيين لم يختلفوا في حجة وكذلك المحققون من العامة^{العلماء}
 ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية اذ الخلاف موجود في الاصول الدين والمذهب بل في
 جميع العقلات الا ما شذوذ الثالث وجود المخالف في اكثر الاجماع واجيب بانه اذا وان الخلاف ليس بالاجماع
 فلا نعلم لانه يضر لو اعتبرنا اتفاق الكل فهو يرد على العامة مع ان بعضهم لا يعتبر خلاف النادر اما على طريقنا فلا
 يضره الخلاف لان الناطق هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو بالتوافق جماعة من الاصحاب الاتري ان اصل
 على حرمة القياس جماعي وجوزده ابن الجنييد وكذا عدم وجوب قرأته وعاء السلال مع ان ابن ابي عمير
 قال بوجوبه وباجملته فوجود الخلاف لا ينافي بالحجة وهو واضح واما العامة فقد استدلوا على حجة الاجماع ايضا
 بوجه اشار اليه المصنف بقوله وحجة الاجماع عند جميع اهل العامة للاجماع على القطع بتخطيئة
 المخالف للاجماع حاصلة منهم اجمعوا على ان ما هو مخالف للاجماع فهو خطأ لان العادة تستحيل اجتماع عدد
 كثير وجم غفير من العلماء المحققين على القطع في حكم شرعي من غير نقص قاطع وال على ما اجمعوا على تطهروا قد نقضوا
 الدليل اولابا بجماع الفلاسفة على قديم العالم فان العادة ايضا تحكم بان امثال هذه الحكماء العقلاء لا يجمعون على امر
 بدون نظير على الدليل القاطع واجيب بان اجماعهم على قديم العالم انما هو نظر عقلي بالنظر قد يعرض له الاستثناء

من لصحة والفساد فيكون قاطعا فلا يدل الاتفاق على امر على على الحقيقة بخلاف الامر شرعي فان مدار الاتفاق عليه هو وجود النص القاطع من اشراج فيجوز بلوغهم اليه قاطعا وثانيا باجماع اليهود وعلى انه لا يبي بعد موسى عمه او كما انصارى على ان عيسى قد قتل مصلوبا واجيب بانهم مقلدون لا اعاذ الاوائل لعدم تحقيقهم فالعادة لا تسهل مخالفتها قولهم بخلاف علمائنا فانهم محققون واصلون الى حقائق التواتر فالعادة تجعل الاتفاق مثل هذا العدد من المحققين على امر شرعي بدون بلوغهم الى نص قاطع قاطعا وثالثا بان الدليل يستلزم على الدور لانك اثبتت الاجماع بالاجماع واجاب عنه المصنف بقوله وكذا في هذا الاستدلال لانه يثبت الاتفاق الخاص الكاشف عن وجود النص القاطع بلا اعتبار حجية هذا الاتفاق فحجية الاجماع مطلقة موقوفة على تحقق الاجماع الخاص الدال على وجود النص القاطع وهذا الاجماع الخاص الدال على النص القاطع لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالة على وجود قاطع يدل على حجية لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع بهذا قدره او للوعيد على اتباع غير سبيل المؤمنين استدلال آخر على حجية الاجماع تبعا لما اخرج به الشافعي بقوله من يشاق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين فويل له بالقول ونصه جهنم وساتر مصيرا وجه الدلالة ان الله رتب المذم على مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين فوجب اتباع سبيل المؤمنين وهو الاجماع فيكون حجة والا لا يخفى للامر به وههنا كلام طويل الطيب من المطولات اعرضنا عنه خوفا للاطالة وحملهم آفة ومسطا هذا ما استند به الفخرى في الحصول على حجية الاجماع بقوله نعم وكذلك جعلناكم امة وسطا تكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وبالجملة انه لم يجعل هذه الامة وسطا والوسط من كل شئ اعده له ينقص من اللغوين فيكون هذه الامة اعدل عندنا فتكون محفوظة عن الخطا والالما وصفهم الله نعم بالعدالة فيكون فعلهم وقولهم حجة فثبت حجية الاجماع وههنا ايضا مناقشات شتى رتبنا تر كما احذر وبالحيلة انما تدل على عدم صدور الخطا عنهم مطلقا هو اقل وما قالوا ان عدم صدور الخطا عنهم لا مطلقا بل اذا اجتمعوا اتفقدوا بل لا يميل وتخصيص جميع مع ان قوله تكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فالاولى ان يثبت المراد بالامة هم المؤمنون المعصومون كما روي في تفسيرنا ايضا وقوله لا يجمع ائمتي على الخطا ونصنا في اثبات المطلوب اذا الاجماع هو اجتماع الامة فيكون حقا ونحوه من الاخبار مما لا اوتت معنى هذا استدلال ذكره الفخر الى بوجهين الاول ما اشار اليه المصنف بان قوله لا يجمع ائمتي على الخطا يدل على عصمتهم عن الخطا بل الخطا فيكون انما هم حجة وهو المطلوب والثاني ان تعلق الامة بالخبر بالقول يدل على صحته فانه لو لم يكن صحيحا

فالعادة تقتضيه باتفاق على قبوله وفيه بحث من المباحين والخمري لا يقين من المراد باجماع الامم من الامم
والمعصوم دخل فيه فالحال يدخل المعصوم في الاجتماع كما يكون تجل لطلوع الاجتماع ليس بمعية معني بقوله حصل الاجتماع
على خلافه الى كبر فيكون محبة لان المعصوم لم يكن وانما في ذلك الاجتماع وليس اجتماع اشكوت وهو عبارة عما
بعض المتأخرين يقولون وشاع في ارجاء بين الباقرين سكوت فيمن غير ان انكر بان في ذلك القول حقيقة عندنا
الامامية خلافا لبعض اهل الخلاف اما عندنا فما عرفت ان الاجتماع المستعمل في الاتفاق لا يشك في المعصوم وظاهرنا
سكوتهم في مسألة لا يدل على الاتفاق لاحتمال التصويب على انه سهل ان يكون سكوتهم في مسألة بناء على
ان كل مجتهد يصيب على ما جاز الى اقتناص الوقت الى ان يكون سكوتهم لثبوتهم في مسألة ليس سبب في ذلك
وعدم وجود المخرج والتمهل الى ان يكون السكوت لم يجتهد بعد فتمثل من انظار المخالفين في انزال الال
ادان السكوت جهته لكن حصل له رأي خلاف رأي العالمين في المسألة فلما سمع رايه غلبت رايه فحصل له احتمال
لقوة دليل المخالف فتمهل وسكت كي يثبت النظر ويحصل التمييز بين دليله ودليل المخالف فينتهي وخوف الفتنة
بالانكار بالمرحط على التصويب كسابقه اي سكوتهم في المسألة خوفا من انهم لا انكره الواقع الفتنة والفساد
في الحقيقة كما روي عن ابن عباس في مسألة سكوت اولادهم فظهر انكاره قيل له في ذلك فقال انه كان
كان رجلا حيا يعني عمر عمر الله له بيت النيران والعقارب والتميرات فخرقه وتسلطه فله فخره في الاحتمالات
تلكيف يكون اشكوت كاشفا من رضا المعصوم قال لمحقق الباقين في انكاره في ذلك في وقائع متقدمة
كثيرة في الامور العامة بلوى بلا كبر حيث يحكم العادة بالرضا فهو محتاج الى حرق الاجتماع المركب وهو اجتماع
في مسألة على قولين او اقوال وخبره احداث قول لما يدل على ما جاز ان الشبهة قد اجمعت على قرينة الفتنة في الامور
على قولين قال بعض بوجوب والاكثر باستحبابه قال قول بوجوب احداث قول ثالث خرق للاجماع المركب وهو
باطل عندنا فاما شراشيبة قال السيد المرتضى رحمه الله بسبب الامامية كافتة واليه يشير كلام العلامة في الشبهة
وصرح به العميد في شرح التهذيب ونسبته لبعض العامة الجوز الى بعض الشيعة فلفظوا واقرأوا كما هو الحال من العادة في
التماتية مطلقا سواء رفق متفقا عليه ام لا مخالفته المعصوم في ذلك قطعاً لان التقديرين جميع الامم قد اجمعت
الى انهم فلا يكون المعصوم في احدى ما احداث قول ثالث مخالف لكل من القولين مخالف لقول المعصوم قطعاً
ولعل الحال كذلك انما كان الامامية مختلفة على قولين لا يجازي زودا فان الامام لا بد ان يكون في احدى ما احداث
اي محققين من العامة او اكثرهم وافقوا في المنع مطلقا وجوز في بعض الخفية وانما هرة مطلقا ان رفق قول

على اجمعوا متفقاً عليه فهو باطل كذا البكر مجازاً كذا ما كان بلا بدل وارش توضيح ان
المشتري اذا اشترى الجارية الباكرة ووطئها ثم وجد بها عيباً قال امته اجمعوا على قولين احدهما لا يجوز
رد البائع وثانيهما يجوز لكن لا مطلقاً بل اذا البطل وارش البكارة قال قولان متفقان على منع
الرد ومجاناً بدون الارش فاحداث قول ثالث وهو رد ما حان خرق المتفق عليه وهو باطل والا اي و
ان لم يرفع قول ثالث متفقاً عليه جازاً خرق للمركب كالفسخ اي فسخ النكاح لبعض العيوب المحتملة
وسمى الجذام والبرص الخنوق والحبث والقنعة في جانب التخرج والثالثة الاولى مع القرن والرتق في جانب
الزوجة فالامته قد اجمعوا في هذه المسئلة على قولين احدهما لا فسخ للنكاح في شيء من عيوب الخمسة والثاني لا يفسخ
بكلها فاحداث قول ثالث وهو فسخ لبعض العيوب دون بعض خرق للمركب لكنه غير رافع للجمع عليه بل موافق لكل اقل
في بعض فان القول بعدم الفسخ بعضها موافق للاول والقول بالفسخ بعضها موافق للثاني فيكون سائغاً
في الحاشية منها بحث ان القول الثالث في هذه الصورة وان وافق كلام من القولين في بعض لكنه سائغ
البعض الآخر فان القول بالسلب الكلي تبطل القول بالايجاب الجزئي وكذا القول بالايجاب الكلي تبطل القول
بالسلب الجزئي فقد جمعت الامته على بطلان القول بالايجاب والسلب الجزئيين ولا ينبغي في هذا الوجه الجواب
المشهور من ان عدم القول بالتفصيل ليس قولاً بعدم التفصيل كما في الواقعة المجدودة التي لا حكم للشأن
فيها انتهى ثمرة وفي بعض نسخ فصل موت احد الشترين المختلفين في المسئلة بحيث ذهب كل وجه
خلاف ما ذهب اليه الآخر كما شفق عن خطأ فهم اي خطأ الشتر الآخر الموت واصابة الباقي من جهة
او على تقدير موت احد الشترين يخص كل الامته في الشتر الاحياء ولا بد ان يكون المعصوم واخلافهم بناء على
الزمان لا يخلو من معصوم فاقولاً للشريعة نصيب في كل حكماء وعلى هذا لا يمكن موت الشتر المصيب قبل مصير الشتر
الى ان ياتي كلا او بعضا والاشهاد في نفقات الغرض من وجود المعصوم وانه قول المعصوم في احد الشترين
يمنع التعاكس بان يرجح كل واحد من الشترين من قوله بقول بما قاله الآخر وهو ممنوع عندنا خلافاً للامة
المعصوم واخل في احد الشترين البتة ورجع المعصوم من قول الى آخر مستحيل بالضرورة من المذهب الا ان ياتي
القولان كائناً للمعصوم احدهما من باب التقية لا يخفى وسنة فانه خلاف الال لا يصار اليه الا مع اثبات والحق انه
مجرد توهم كنفى الاجتماع على الخطاء اي كئان دخول المعصوم يمنع التعاكس كذا قوله لا يجمع انتهى على الخطا ومنع
التعاكس بالنسبة لامة الى الامم الدخول على قوله خطأ خبيث فيكون انتهى ان لا يجمع على جنس الخطا

فأقول قلنا بالتعاكس يلزم الاجتماع على نفس الخطأ أو أحد الشترين أو أحد من الخطأ إلى التعاكس لا بد من
خاطيا من قبل فيلزم للشتر الثاني العادل من تصواب ال الخطأ فهو يكون بعد فطيا فقد صدق من الشترين
بنفس الخطأ وإن كان في وقتين فلا يلزم اتحاد محال في كل خطأ أي المراد في اجتماع الاجتماع على خطأ
الاجتماع سواء كان محله متحدا أم لا فاحتمل محتمل خطأ غير لازم كما أن كل محتمل واحتمل المحض وفي أقوال هؤلاء
منها خطأ وفي نفس الامر فيصدق أنهم مجمعون على الخطأ وإن اختلفت محال في اعتراض عليه أو لا بانه لا دخل
لقوله واللام جنسية واتحاد محتمل الخطأ غير لازم في بطلان التعاكس بل سبيل هو بدون ذلك يقولون وإنما بانه
يحمل ان يكون المراد في اجتماع الخطأ فيه في زمان واحد لا مطلق الاجتماع والتعاكس لا يتنافى في الاجتماع في
زمان واحد أو اجابوا لا احتمال بطل الاستدلال فيقال وللهذا أي بمعنى الاجتماع على الخطأ يمكن الاجتماع

على علم خلوا العصور من مصيب في كل احكامه لصدق الاجتماع على جبر الخطاء ولو كان ابي
و هو المعصوم او غير المعصوم جاز الخطاء فيصدق الاجتماع على جبر الخطاء اذ ان الخطى في مسألة من مسائل دينه
الاحتجاج المذكور قوله لا تزال طائفة من قبي على الحق حتى يقوم الساعة بناء على ان اسم لا تزال
اقتضى طائفة لا تفر الشان كما هو الظاهر بل هو اثنين في الحاشية هذا الحديث المذكور في صحيح البخاري وغيره من كتب
المخالفين به هو ايضا ان نفى اجتماع الامة على الخطاء انما هو لدخول هذه الطائفة في الحق فاجابهم كاشف عن مدلوله فاجاب
لذلك ما كما يقول صحابنا من ان حجة الاجماع انما هو لدخول المعصوم فسلم ان تشيخ الغالبين علينا بانه يلزمنا ان
لا يكون نفس الاجماع حجة بل الحجة في حقيقة قول المعصوم وادع عليهم وهم عنه لما قلون انتهى فصل اجاب عن السئلة

عليه السلام الى يوم القيام ارغاما لاناف الجاحدين اللئام حجة عند تبارك و تعالي و قد استلهم
على الخافين الجاحدين الكاتمين قهرهم و لم يكتبوا على ذلك حتى انكروا حجة اجماعهم مع اقتدار بعض حجة اجماعهم
كما هو المحكى عن مالك و بعضهم حجة اجماع الشيعين الثلاثة المتفليين العاصيين و الا فابل البيت عندنا
ما يتفقون من الهوى ان هو الا و هي يوحى اليه النبى النبى ابل من الدجاليل بواسطة جبرئيل بنى قولهم
حجة فضلا عن تبسيم بل قول واحد هم يقول الجميع بفرق فلا يتوهم ما قيل قول واحد منهم حجة فلا حاجة الى ذكر حجة اجماعهم
الدليل عليه ما قال ائمتنا انتظروا خبر و هي قوله من انما يريد الله ان يذهب عنكم الرجس اهل البيت و يطهركم تطهيرا
و تزولها اى تلك الآية فى شأنهم اى اهل البيت ما شاع او ذاع بين الموافق و المخالف حتى روى
و غيره من رواية ائمتنا عن اهل البيت عن اهل البيت عن اهل البيت عن اهل البيت عن اهل البيت عن اهل البيت

2. 10. 1972

سكون الدال المهملة طائفة من الانصار قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزلت هذه الآية في بني
 نضير المشركين وعلى حسن حسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
 وللام الرجس للرجس او الاستغراق والهدى لا بلائم المدح وخصاص المصنف بالرجس لاصالته ونفى الباطنية
 اي نفى ما يتبع الرجس كما يشقوا بطله ثم ليدرب هذا على كون اللام للرجس اما على تقدير كونها استغرافية فنفى الرجس
 نفى جميع افراد الرجس نفى لكل جزئياتها جز بقوله نفى الماوية والماويل
 ان نفى ما يتبع الرجس يقتضي نفى كل جزئيات الرجس اذ لا وجود لما يتبعه الا في ضمن الجزئيات فلو وجد فرد منها كانت
 موجودة في ضمنه فلا يستقيم نفى ما يتبعه الرجس مع قطع النظر عن هذا ان مقام المدح اعدل شاهد على ان المراد بازيل
 نفى كل فردية من الخطايا وغيرها من المعاصي فيكون مضمونها من قولهم ونفقر بريم تحت هذا
 الرواية وتذكر القصيرين اي ضميري فكم ويطهركم في الآية واشارة الى اي النبي اليه هذا اي اهل البيت
 بقوله الله هو لا اهل بيته قال بعض شراح الخارج ان ظاهر الآية وان شاول الاذواج لكن نفى الكسا
 عليهم وهو لا اهل بيته قرينة صارفة الآية عن ظاهرها ومقتضاها لحرمة لان هذا القول على وزن فوكك انما كفيتم
 فكك يعني وسمى لمن يعقد الكعب وزيد الكفيا صمد وشاه السكاك قصر افراد واخراج اي النبي ملام سلمة
 الله عنها عنهم اي من اهل البيت شواهد صدق خبر لقوله هذه الرواية وما عطف عليه على انهم
 هم المراد من اهل البيت في الآية فلا بد من بيانها سوق الكلام ان المراد بهم اي من اهل البيت
 منهم الرجس النساء بل لا يصح ارادتهم لما عرفت وروى البخاري ومسلم عن عائشة قالت خرج
 رسول الله من ذات غدير الا عليه مروط بكسر الهم وسكون الراء المهملة واخره طارحة كسا من صوف اخضر
 مزحل بالراء والحاء المثلثين مع تشديد الهمزة على صيغة اسم مفعول بالفتح فيه صورة الرجال من شعاع سود
 فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم
 قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وروى احمد بن حنبل
 عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان في بيتها اي بيت ام سلمة فانتدب اليه
 النبي فاطمة بامرصة بضم الباء والموحدة وسكون الراء المهملة فذكر مصنع من الحجر فيها اي في البركة حربية
 بفتح الحاء المهملة كسر الراء وسكان الياء المشددة من تحت بين الراعين واخرها باء طامع طبع من الطين والطين
 قيل هو شجر فقال مفاطمة ادعى لي زوجك وابيئك فجاء علي والحسن والحسين فجلسوا بايكون

من تلك الحرية فانزل الله ثم هذه الآية انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت و
 يطهركم تطهيرا فاخذ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضل الكساء اي ما فضل بس من كساء
 فكساهم اي غطاهم به اي بالكساء ثم اخرج يديه قالوا اي بها اي رفعها الى السماء فقال اللهم حمدا
 اهلبيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت اي ام سلمة فادخلت راسي
 فقلت انا معكم يا رسول الله فقال لك على خير انك على خير كذا ذكر في الحديث مرتين ثم
 بها الفصل السابق ثم ينادي بحجة اجماعهم قول النبي ١ والى تارك فليكم ما ان منكم
 به لن تفلحوا كتاب الله وعلمني اهلبيتي والتمس ان يقرأ حتى يرد على الخوض باوتمام
 يا علي ونصب الخوض على القولين رواية احمد بن حنبل وغيره لا يطرق عليه كلام مع اختلاف لسان
 اللفظ وفي صحيح مسلم عن زيد بن ارقم مثله اي مثل الحديث المروى في اخر الحديث
 المروى في صحيح مسلم قال حصان بالصغيرة احمد بن حنبل ومن اسم موصول من اهلبيته بارت
 خبره يا زيد ليس لنا من اهلبيته فقال لنا من اهلبيته بحسب العرف بمن
 اهلبيته المذكورون في هذه الآية من حرم الصلوة عليه بعدة اي بعد النبي او كما يؤيد
 ذلك اي بحجة اجماع ائمة الظاهرة انهم مبطأ الوحي الاله لا ينبغي عليهم الا وحى على النبي و
 فيهم باب مدينة علم النبي وهو علي بن ابي طالب قال في حقنا انا نبينا لعلم وعلي بابها و
 اي اهل البيت احق الخلق به اي بالنبي و افضلهم لديه كما ينبغي عنه اية المباحث
 وهي قوله تو من حاجك فيه من بعد ما جاك من علم فقل قلنا وانما وابتناكم وانا انما
 والفساد انفسكم ثم يتل فنجعل لعمرك على الكاذبين وبقصص على الوجه الكلي في التفسير قال صاحب
 الكشاف وفيه دليل لاشي اقوى منه على فضل اصحاب الكساء عليهم السلام فهم البعد عن الخطا
 سواهم و احق باقتفاء أثرهم والاهتداء بهل اهدوا وقد خرجنا بهذا المقول من
 شرط الاختصار و لكن الحق بالحماية والامتنان وتام البحث فيه باحسن تفصيل والمخ البيان
 بحيث لا يوجب مطالعة المجاهد من الاثار والاشعار في كتبنا الكلامية نحو عماد الاسلام وبتفصيلها
 وغير ذلك مما صنف علماء بلدها في هذا **فصل** الاجماع المقول بغير الواحد حجة خلافا للزم الى
 وبعض الحنفية فانهم قالوا بحجة المقول بالتواتر دون الامار والمحققون على ان كل جمعة وجمعة

المنقول بالتواتر ولى من الاحاد وكونه قطعياً لنا على حجة المنقول بالاحاد واشترائك الدلائل بينهما
 اى بين الخبر الواحد والجماع المنقول بالاحاد والحاصل ان الادلة التى تدل على حجة خبر الواحد تدل على حجة
 الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه ايضا خبر واحد لان قول العدل اجمع العلماء على هذه المسئلة مثلاً يدل بالجماع
 على نقل قول المعصوم او قوله او تقريره الكائنات عن اعتقاده على الطريقة القديسة المثبتة للجماع او على
 رايه وعتقاده على طريقة المتأخرين وكان العدل اخبر عن راي المعصوم وعتقاده فهو خبر واحد فيكون حجة
 استدلال الحاشية على حجة الاجماع بالاولوية اى اولوية العمل على الاجماع المنقول بالاحاد من العمل على خبر
 الواحد قطعية دلالة اى الاجماع الاحادى دون الخبر الواحد حال الاستدلال ان خبر الواحد حجة
 مع ان دلالة ثبوتية فيكون الاجماع المنقول بالاحاد اولى بالحجة لكون دلالة قطعية ولا ريب في اولوية
 القطع من الظن وفيه اى في الاستدلال الحاشية نظر وجه النظر ما قال في الحاشية اما اولاً فلا يتم قطعية
 دلالة كل اجماع منقول عنهم فقد يقل الظاهر في المسئلة وقطعية دلالة ما على اراهم منوعة فان جمال
 التجوز وتخصيص نحو ما قائم ولاننا نرى ان بعد اطلاع عليه على بقائه قصاوم الحكم بالاولوية كما قلنا
 وليست الاثباتى انتهى وفيه ان احتمال الخطا في الاجماع معارض كثره الاحداث اللاحقة بالخبر من حيث
 الاستدلال والدلالة المتعارضة والاضطراب والسهو والغلط ونقل بالمخبر مع الاستدلال في فهم المقصود والبيان
 المنقول حال عن اكثر ما ذكره في مفرقة العلم مرجحاً قال المحقق ابو القاسم الجبلى والحق ان المقامات تختلف
 في الترجيح فربما يقدّم على اجماع منقول بل وراجعين منقولين وربما يجمع منقول ليقدم على خبر
 صحيح بل واخبار حجة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية انتهى ولقوله محسن بحكم الظاهر
 اى بما يفيد الظن فان من لوازم الظاهر عادة الظن لا اعلم الا بالقرين واقادقه اى اقادقه
 الاجماع المنقول بخبر الواحد له اى للظن ظاهر كما لا ريب فيه فيكون حجة وفيه اى في هذا
 انما اى اقادة الاجماع الظن معارضة بعد الاطلاع عليه اى على الاجماع اى على ان مرجح الحجة
 في العصر فاليون بهذا القول يتفقون على اعتقاده اذ ربما كان بعضهم عامل الذكر لا لقطعة من تلك
 باختيار او بصريح نحوه وربما كان كاثماً لا جهلاً وادّعى خلاف رايه نقيضه او كاذباً في ان ذلك رايه اذ لم
 يشترطوا له بالجهل بل كذا في الحاشية وفيه قد عرفت ان كثرة الاحداث في الخبر معارض لهذه
 الاحتمالات اقول على طريقة المتأخرين المثبتة للاجماع كما بينا بالامساع لهذه الاحتمالات ولا ريب في

قاعدة الاجتماع الذي نقله عدل واحد الظن كما عرفت وقل استغنى عنها لادعوى بطلان دليل الواجب على
طريق العادة وعلى بقاءه مطلق على قوله عليه السلام ولا يحدله خلاف على بقاء الاجتماع او احتمال رجوعه
عن ابيهم قائم كما هو شأنه بين المتدينين فالتأويل بوجه الاجتماع بالاعتقاد اثبات اصل بظاهر
لان الاجتماع اصل في الخبر الواحد لا يفيد الاصل في الخبر الواحد بل يثبت الاجتماع بالخبر بغير لزوم اثبات اصل من انظار قلنا
في الجواب لا باس بالاثبات الاصل بانظار كذبوا السنة وهي غلط الاصول من اصول الدين وثبت بالخبر
وقد يجوز في تسمية المشهور واجماعا عاملا من انفساء من ان اجماع قد يطلقون على القول المشهور بالاجماع
على سبيل المجاز ولا يريدون به الاجتماع المطلق بل اتفقوا على ان يكون الاجتماع الذي اتفق على مشهوره
بما هو الاجتماع المصطلح بين اهل الاصول لكن هذا لا يحتاج ليس بمتعين القول المشهور بالاجماع قطعاً بل بمعنى
انه لم يتحقق به في الحقيقة وقربة من هذا القول الشهيد في ذلك حيث قال في المتن اجتمع المشهور بالجمع
عليه فان اراد به الاجتماع فهو ممنوع وان اراد به الحقيقة فهو قريب من ان يفتلوا والقوة الظن في جانب الشهادة
سواء كان يشهدوا في الزمان في كثرته وجزالة الخبر في اتفقوا على ان يفتلوا في ان قال من قبل وقل
حد التمسك من ان اتخاذه على الافتاء بغير علم ولا لزوم من عدم انظر بالدليل لعدم الدليل انتهى او عرفت بهذا
انهم قد اختلفوا في مجية الشهادة كونه سبباً لعلم الى قول والناظر الى قول آخر ولم يوجد دليل على انه ماضل في
الشهادة حجة ام لا بل يجب الوقف او الرجوع الى الاصل او ما هو مقتضى القواعد العقلية او العقلية بعد استبانة
فيه قولان الاول ان المجية وهو الحكم من العادة في مختلف الشبه في الذكرى واستناد الكل في الكل وولده
جمال الدين وحكاية في الذكرى عن بعض الثاني عدم المجية كالقياس وهو ممكن من ابن ابي عمير في التفسير والاعتماد
في النهاية والقدس الاربعيني في مجمع الفائدة وبحر العلوم في بعض مسائله في ظاهر الشبه الثاني ووالد الشيخ
والاقرب هو الاول وفقاً للحق الجليل في القوانين والاعتماد سبباً فيهم القوي في بعض المواضع بوجه الاول
غير مرة ان القول في الاعتماد الشرعية حجة حينئذ باد بآب العلم ولا ريب في ان العلم بجماله لا بد ان يكون
الغفير والجمع الكثير من العلم ولو اقلوا بقوى كان مستندهم فيها وليست غرضنا بالشبهة اذ قد اتهموا فيهم وتوهموا
تمنع افتائهم بسبب ثبوت انفسهم بتركها انفساً هم ولم ينفروا به لبيان هو من انهم المعاصي واشد استفادتهم
عليه احد من اهل الدين والديانة بل لا يخفى عليه امثال وانتمهم انفساً لا يشك في العلم بالمشاع ويزعم من
اتهامهم وشبهه تفتهم وبطلان جهلهم بالوجه لا كل في الامور الدينية كيف ولو كان كذلك لبطلت المذهبين

والنهي انما لائمة المعصومين فان حل العقائد الحققة والاخبار الماثورة انما وصل اليها بواسطة علمهم بعنوان الله عليهم
نعم احتمال الخطا في كل واحد منهم ممكن اذ ليسوا بمعصومين لكن هذا احتمال لا يخلو في الظن الحاصل لنا
بنفسهم اذ العادة تمنع عن اجتماع مثل تلك الجرم الغفير معا على الخطا وعدم تبيينهم عليه مع كثرة اهتمامهم لماء
على ان احتمال الخطا لا يقدح في حصول العلم ونحن لم نسمع العلم وهذا الجرم فصف ما قال شيخنا صاحب المعالم في
شهر الشارح الحرفوشي من ان القذة بالقذة واستجوده رادوا على احتجائهم الشهيد في الذكرى على مجيبة
الفتوى التي اتفق بها جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل العلم بدخول الامام فيهم وعلى مجيبة الشهرة
حيث قال في الذكرى ان عدالتهم تمنع عن الاقحام على الافتاء بغير علم ولا يراهم من عدم الظفر بالبرهان
الذي لم يزل ثم قال ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتراكا في الرأية بان يكثره وبينما او الفتوى انتهى
اعترض عليه صاحب المعالم اولا بان هذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن بها بعد الافتاء وبغير الظن
بالاجتهاد ودليله ليس الخطا بما سوان على الظنون وثانيا بان الشهرة التي يحصل معها اقوة الظن في
الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة بعده واكثر ما يوجب شهرة في الكلام الاصحاب حدثت عن من شيخ ثم ذكرنا في
والد الشهيد في الرعاية وموان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى لقلبه الكثرة
فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا الحكماء مشهوره قد عمل به الشيخ وتنايلوه فحسبوا الشهرة من العلماء
وما ورد ان مرجعها الى الشيخ وان شهرة انما فصلت بمناقبه ثم ذكرنا عقل والده ناسيا لما قال كلام بعض
المحققين سديد الدين بن محمد والسيد رشيد الدين بن طائوس ولا ينبغي عليك ان مثل هذه الاحتمالات لا مسلغ في
المنعوض في مثل المقام لما بينا انما قالوا لان المتأخرين قد خالفوا الشيخ في كثير من المسائل سيما محمد بن اويس فانه قد اكثر
في العلم وسوء الادب بالنسبة الى الشيخ في السر والعلل بالعباس في اكثر المحقق والعلامة الطوسي على ابن اويس
فلو كان المتأخرون يتقيدون بالشيخ لحسن ظنهم به لما نالوا لقوة لانهم يتبعوا بجملة التقايد على المنهج في ذلك كيف يحسن
عدالتهم وورعهم وفتوهم على تقليد جميع بالشيخ وانما ثم تقليد في عدم الظفر على دليل شرعي وعدم تبنيهم الاستقلال
وان هذا الان يخبرني نفسه قدم ومبهورت انداس انه يب كما عرفت واحتمال الخطا فيهم والكان مكانا لكن العادة
تمنع اقحام الجرم الغفير على الخطا وعدم منهم على دليل من الاولية هذا الوجه الثاني بمجبة الشهرة قوله ان حاكم
قاسق بنبا فبينوا اي فخصوا لاحتمال الكذب والمخاطبة في جعل البيان والتفحص بلا حظ تطابق مضمون الخبر مع
فتوى مشهور والرد بالتحقق معناه سواء كان يقيد الظن او العلم فاذا اتفقتنا الخبر والافتاء مع فتوى الشهرة حصل

الظن بحدوده فيكون تامة باحتمال عدم الصدق لا يقتضي في الظن فعلى هذا ما قال في الاستصحاب على تقدير اية الاموال
من استبين فهو بالنسبة الى الفرد ينفي منسلك بالتشكيك لمصر الاجمالى ممنوع ثم قال غيره وان سلم ان الالية تامة الا
لكنها الخفية والمساواة اصولية اقول فيه انما في كفاية ان الاصل لا يثبت بالظاهر انما في كفاية انما في كفاية انما في كفاية
الظن في قد اعترفون بمحقق الاستصحاب ايضا في جواب احتجاج منكري جملة الاجماع المنتهول بالاطرواية اصل لا يثبت الخ
الظاهر فاجاب بفتح كفاية الكبرى بقول المستند وهي من اعظم اوله الفقه بغير الاستدلال على الجواز ان لمث قوله من خذوا
بين محاميك ودين الشاذ التاديفان الجمع عليه لا ريب فيه فان كلمة من ادوات الموصوف ثم مثل بان فيه يقتضيه اصل
وضعا تامل في الاستدلال في اوله ان كلمة ما وان افادت الموصوف الما ان الموصوف من استاد الاستدلال من
رب الموصوف بالفتح اعني الشهرة في الفصول وانما في ان الرضاية تامة في سلسلة اسواته انتهى قول في الاول تخصيص ممنوع
ولو سلم فلا شك في ان العلة في اخذ احد المدينين المتعارضين الموصوف بالشهرة هي الشهرة فانما وجدت تلك العلة
تكون حجة في الثاني ما عرفت من عدم الباس في اثبات الاصل بالظاهر السطلب الرابع من المسج ان في كفاية
الاصل مستصحب اوله اقسام ثلث بليات طويلة الاذيال لا يتجملها هذا المختصر فاقصرنا على بيان استصحاب الالية
على نوعين الاول هو استصحاب حال الحق ويغير عنه في الاصطلاح بالبرائة العملية والمراية بها خذوا في كفاية
عن التكليفات الشرعية ما لم يوجد حكم من الشارع بالوجوب او الحرمة وبقية هذا النوع من الاستصحاب ما لا يتقرر
الى التثبت باقامة الدليل والبرهان بل كاد ان تكون من الضروريات فان الحق عاظم على ان يثبت التكليف في الاول
قبل ورود الشرع خالية من الشواغل الشرعية فان استصحاب هو فلو انه متفق ان لا يوجد دليل على نفاذ وفداك
المحقق اجماع العلماء على اعتباره حيث قال اطيعوا العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب البقاء الحكم على ما
البرائة الاصلية انتهى قال الصدوق في اعتقاداته في باب الخطر والاباحة في الاستنباط المطلقة اعتقادنا في ذلك
ان الاشياء كلها مطلقة حتى يرد في شئ منها تعني انتهى والظاهر من قوله اعتقادنا ان من ذهب الى اية دليل
عليه الكتاب والسنة ايضا اما الكتاب فنقول له وانما معتقدين حتى نبعث رسولا وانما من منها عدم التذنب على
فعلهم ايقا فعلوه ما لم يبلغ اليهم الا كلام بعث الرسول وقوله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاهما وغيرة كس من الآيات
الدالة على عدم المواخذة بعد التكليف والبيان وانما في سلسلة مثل ما رواه الصدوق في باب جواز القتل
في النظرسية عن النبي صلى الله عليه وسلم في رواية الشيخ الفاضل في رواية اخرى ودلالة برواية على
المطلوب ظاهرة وعلى هذا التماس اخبار كثيرة وقد تينا ما يتعلق بهذا المقام من ان الاشياء الغير المذكورة فيها

عقلاً مباحة قبل ورود الشرع وتلك الاباحة تنبئ لنا لم يوجد دليل من الشرع على خلافها ولا لا عقل قبل امور الدنيا
وبابحاجة المسئلة مما لا يحتاج الى زيادة البيان بل هي من الواضحات ومع ذلك لا يجوز العمل على البرائة الاصلية
ابتداءً بل بعد الفحص وعدم الظفر على دليل شرعي او عقلية والنوع الثاني من الاستصحاب ما اشار اليه المصنف
بقوله وهو اثبات الحكم في الزمن الثاني لتوابعه على ثبوته اي الحكم في الزمن الاول والا فلهذا هو بل الاظهر
انه حجة مالم يعارضه استحباب آخر وفاقالا اكثر اصحابنا كاشع المفيد والعلامة في التهذيب ووافهم
من الشافعية خلافاً للمحققين رضي الله عنه واغلب الحنفية واكثر السكانيين لنا على حجية الاستصحاب ثبوت
الحكم اولاً اي في الزمن الاول وعدم تحقق ما ينزله اي ذلك الحكم ان ثبت في الزمن الاول فيظن ببقاء
اي بقاء ذلك الحكم فيل على غناء اعل حجية الظن في الفروع الشرعية ولو لا ذلك اي لولا الاستصحاب حجة لم يتقرر المعنى
كما قاله البيضاوي في السهام والحاصل ان المعجزة غرق العادة وهي موقوفة على استمرار العادة واستصحاب
على ما كانت عليه فلو لم يكن الاستصحاب حجة فلا يميز بين رتبة المعجزة انها خارجة للعادة لجواز التغير في العادة بل
استصحاب حتى نقول بقاء العادة باستمرارها فلم يثبت المعجزة وفيه ما فيه اشارة الى ان كلام المصنف
يدل على ان قبل صدور المعجزة كان لنا ظن باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها لان الكلام في بقاء الظن
والحال ليس كذلك لان قبل صدور المعجزة كان لنا علم عادي باستمرار العادة وعدم وقوع خلافها قطعاً
فلا يكون ذلك من الاستصحاب ولعل ارسال المكاتب والهدايا من البعيد سفهاً لان من اكد
على استحباب حيوة الكتب اليه كما كانت من قبل وعلى انه يرد عدم الاستصحاب لحد العقل تلك الامور من
افعال العبادين والنفوس وكان الكتب في الزوجية كالشك في بقاء ثبات اي الزوجية حاصله لو شك
احد في الزوجية ابتداءً فبحرهم عليها الاستسناع بالمرأة التي شك في زوجيتها بالاجماع بالاستصحاب اذا حصل
عدم الزوجية فيستصحب له شك في دوام الزوجية واكثرها بالبعد تحقق الزوجية هل الاستسناع اجماعاً او
حينئذ تحقق الزوجية ولم يظهر ما يدعي ذلك الاصل نصيب الزوجية فلا فرق بين العورتين الا باعتبار ان
فان في الاول استحباب عدم الزوجية وفي الثاني استحباب الزوجية فلو لم يكن اعتبار حجية الاستصحاب لكان
الفرق في العورتين المستورتين في التزويج والتحليل هو باطل اتفاقاً بما ذكره المصنف في حجية الاستصحاب
قد ذكرنا وجوباً كثيرة في حجية ظننا كجمله منها الاول انه كان من عادات اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
على حكم صدر من النبي باستمرارهم عليه لم يحصل لهم العلم بخلافه فبعضهم ذلك الحكم وما ذلك ان الاستصحاب

فلو لم يكن حجة لما اقبلوا عليه الثاني ان المسلمين قاطبة يعلمون في اكثر الاحكام الشرعية على الاستصحاب الى ان ثبت
 خلافه ما مثل كون رجل بالكل ارض يكون ذكوة زوج امرأة وكوة على وضوء او كون ثوبه طاهر لا نجسا وكون البسمل
 والنهار باقيا وغير ذلك من الامور الكثيرة وليس يستند في ذلك الاستصحاب اذ هو لا اخبار في كل واقعة
 بخصوصها غير معلوم وثالث على تقدير عدم حجة الاستصحاب يلزم العسر والحرج اليقين بغير اقامة البرهان
 بكم اليسر ولا يريد بكم العسر بيان ذلك ان كل من يظن انه يستحب طهارة ثوبه او بدنه وطهارة الماء الذي يطهره
 من النجاسة فهو في غلطة مستطرفة فيقع اضطرابه وكذا المرأة التي غاب عنها زوجها تستحب حيوة زوجها فظن بغير
 كونها معتدة بعدة الوفاة وكذا الرجل الغائب عن ابيه وعياله يستحب موتهم فيرسل اليهم النفقة لئلا يموتوا
 فلو لم يكن الاستصحاب حجة لزم في جميع تلك الامور من تحصيل اليقين فهو مما يخبر اليه العسر والحرج الشديد الذي يظن
 به على الامور الدنيوية وبطلانه معلوم بالضرورة من الدين والراجح الاخبار والدالة على حجة الاستصحاب منها صحيحة
 من الباقر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام وهو على وضوء التوجب التحقق على وضوءه فقال يا زيدا قد نيام العين
 ولا نيام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حركت الى جنبك
 ولم يعلم به قال لا حتى يستيقن انه نام متى يحيى من ذلك امرين والافان على يقين من وضوءه ولا يقين
 ابد بالمشك ولكن تنقذه يقين آخر الحديث فالتحصيل على ان ما حصل فيه اليقين فهو يستحب اليقين في كل
 ومنها صحيحة زرارة ايضا تنقذه لقوله قلت فان ظننت انه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فمطرت فلم ار شيئا ثم
 صليت فرائت فيه قال تغسل ولا تعيد بصلوة قلت لم ذلك قال لا تكسنت على يقين من طهارتك
 تشككت فليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك ابد الحديث فتايله صرح في ان اليقين يستحب
 ما لم تقم الدليل على خلافه ومنها ما في البحار عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين من كان على يقين في شك
 فليس على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين ومثله في اواخر النجاشي في حديث الاربعاء عن الباقر عن
 امير المؤمنين ع وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليس على يقينه فان اليقين لا ينقض
 بالشك ثم قال اصلها الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدران لم يكن صحيحا بغير علم المتأخرين
 واهم عليه الكيفي بعد وذكر اكثر اجزاء متفرقة في الباب الثاني وكذا غيره من اكاثر الحديث من ان لا يقين عليك
 ان ما ذكره مع هذا والرواية بخير من الاخبار الصحيحة كما قرئت ومع ذلك بعض اقوى من ايجاصطلاح المتأخرين
 وفي ذلك من الاحاديث المشبهة المطلوب لا نذكرها والاختصار من شاء فليرجع الى كتب الاخبار قالوا اي

الثاني بحجة الاستصحاب حكم من غاب عن زيد ببقائه الباقى بغيره بالحقم والضمير يرجع الى زيد في الدار متعلق
 بالبقا بسفاه خبر لقوله حكم من غاب حاصل من جاء عند زيد وموتى الدار ثم يرجع من عنده : غاب عن زيد
 حكم بان زيد في الدار استصحابا لبقا زيد فيها عين الملاقات سقته بين لا يقبله قتل غال : بقية الثاني مع
 اعتقادها اي ببنية به اي بالاستصحاب بطرحة خبر لقوله بنية الثاني حاصله ان الاجماع قد انعقد على
 ان بنية المدعى متقاربة على بنية الثاني المدعى عليه فلو كان الاستصحاب حجة لكان بنية الثاني اولى واخرى بالاعتبار
 معتبرة باصنافه في وليس كذلك قلنا في الجواب اما عن الدليل الاول قلنا العادة وما خرجت من قاضية
 ان العادة تحكم بخرج زيد من الدار وعدم قيام شخص في الدار مدة طويلة فقد عارضت العادة الاستصحاب فلو كان
 عن محل النزاع اذ هو محال ليقوم فيه دليل خلاف الحكم الثابت والجواب عن الدليل الثاني ما قال وغلط المثبت البعد
 الثاني حاصله ان بنية المثبت اقل احتمالا من وقوع الغلط ولا شبهة فيها لا اطلاع على سبب الثبوت بخلاف
 بنية الثاني فان فيها يكثر الغلط لا يمكن حدوث امر صارف للمنفى في بنية وتقرر اخر ان المثبت يدعى وجود
 بالوجود لا بغيره مع عدم خلاف الثاني فانه شيء ويمكن ان يكون نفيه في باوى فظهر بسبب عدم الوجدان وهو لا يدل على
 عدم الوجود ما في هذا المقام لا يفيد الاستصحاب لمعارضته الامور المنزوعة تلك ثابت القياس في الدار بغيره
 والمساواة في وقت الارض بالقصة اي قدرتها فكان لا يقاس بخلان اي لا يساوي وفي الاصطلاح مساواة
 فرع وهو المقاس الاصل وهو المقاس عليه في علة حكمه اي حكم الاصل وهي المشتركة بين المقاس والمقاس عليه
 او القياس اجراء حكم الاصل في الفرع بجامع وهو العلة المشتركة بين الاصل والفرع قال في الحاشية هذا التعريف
 ناظر الى ان القياس فعل من افعال المجتهدين الاول ناظر الى انه امر ثابت في نفسه وقد علمت بذلك اي بتعريف
 القياس او كجانه الارضية هي الاصل والفرع والامثلة البرامته منها وحكم وليس اي القياس حجة عند فاعلم
 المناجاة الامامية ومعرف الدليل على عدم حجية الاخرى في الاولوية والمراد به على ما يستفاد من كلمات بعض
 هو ان يكون علة الحكم في الفرع اقوى واكد منها في الاصل كمن يجوز كون العلة في الفرع اقوى وان كانت مستنبطة من مثل
 والتردد لا يفي في حجية القياس على ما لا يعدم الدليل على حجية مثل ذلك بل الاخبار وارادة على منع العمل على مجرد
 العلة في الفرع اقوى مثل ما رواه الصدوق في باب الدليات من ابان قال قلت لابي عبد الله ما تقول في رجل قطع
 من اصاب المرأة كفيها قال عشرة من الاصل قلت قطع اثنين قال عشرون قلت قطع ثلثا قال ثلثون قلت اربع
 عشرون قلت سحان الله قطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويطع اربعاً فيكون عليه عشرون ان هذا كان يلجأ به في

فبشر من قال ونقول ان تسمى قاله شيطان فقال هلا يا اباي هذا حكم رسول الله في المرأة فاعرف الرجل
الذي فاذ المبتات الثلث رجعت المرأة الى الخلف يا اباي انك قد اختلفت بالقياس واهتدت الى غير ما كنت
فمنه الرواية تدل على ان الحكم يجوز الكدية العلة وكونها في الفرع اقوى قياس من مقتضى ذلك بحقيقة العلم على ما يكون
العلة اقوى في الفرع بل اهل على الطريق الاولى انما يكون لو كان في النص تجرير على الصحة وعلم وجودها في النص
ويؤيد ما قال العلامة في التمهيد يجب بعد ابطال اهل بالقياس على ما بينا في الاقوى عند ان العلامة انما كانت
منصوصة وعلم وجودها في الفرع كما ان جهة وكذا قياس من تحريم الضرب على تحريم الضابط ثم قال في موضع آخر بعد ذلك
الا ان النص على العلة ثم علم بوجود تلك العلة في الفرع فان الحكم فيها على ما بينا في الوجود فيقتضي مع انهما اصل الحكم
باطل ولا يمكن ان يكون النص مشتارعا على مقتضى اهل الموافق وان لم يكن العلة متقدمة وقياس الضرب على الضابط كما
من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى وقال المحقق البطلان في القوانين انما لا يجوز الاستدلال على تجرير الكدية مطلقا
بل انما يجوز العمل به اذا كان في النص تجرير على العلة وانما قال من اهل الى الفرع انتهى اقول الظاهر من كلام
العلامة هو عدم العمل على طريق الاولى مالم يرد النص على العلة ولم يعلم وجودها في الفرع الا على ما بينا في العلة في
الفرع واما قوله لان الحكم في الفرع اقوى فلا يدل على اشتباهه بمجوز الكدية العلة يتابع ما قلناه قال من قبل
بل المراد به ان الحكم في الفرع اقوى مع النص على العلة وكونها متفقه في الفرع وكيف يعمل على العلم
تجوزها العمل على مجز الكدية مع عدمها في الاستدلال فليس مراده الا ما بينا فعلى ما قلنا مما يجب القرائن
بعد نقل جميع ما نقلناه عن العلامة ان الظاهر من كلامه ان العمل لا يجوز كون العلة في الفرع اقوى وانما ثبت
العلة بالقاطع من اجماع او نص او غيره بل تامل كما عرفت ويؤيد ما قال في القوانين في طريقه المبيوت
ورمينا به بعد تحريره ما حرزناه مما حمله نقل مراد العلامة الصانع هو ما يستفاد من النص فتأمل او عرفت هذا فاعلم
انهم ذكروا القياس بالاولوية امثله منها قوله ولا نقل بها ان فانه قد بينا في اوسى الوالدين بالتأنيف فيكون خبره
لقد عن الضرب بطريق اولي لكونه اهل واقوى درجة من التأنيف ومنها قوله نقله من اهل مشافاة ذرة نيرايه
فانه صريح في ان من يعمل بالخير فوق ذرة يستحق الجزاء بطريق اولي ثم انه لا ريب في ان ما يفهم من الكتاب واستند
يجب العمل عليه ولا يرتاب احد في الغنائم ما بينا ومن معنى الايات كلها اختلفوا في ان دلالة الايات على تلك المعاني
بل هي من باب المفهوم الموافقة او غير ذلك فتأمل في بعضها ان الايات تدل على تلك المعاني من باب المفهوم الموافقة
يعني يدل عليها اللفظ بالاتزام اى النهي من اذية الوالدين فاذم للهي من التأنيف وكذا استحقاق الجزاء على العمل

لغوى الذرة لازم للعمل الخبز بالذرة وتيمونه فحوى الخطاب ولبس الخطاب وقال البعض تدل المنطوق اي ودلالة اللفظ
على المعنى بالمطابقة لان المنع عن التافيف في الحقيقة هو المنع عن الاذية للشيء وتدخل قولهم لا تعطه ودرهما حقيقة في
المنع عن العطاء مطلقا فيكون النهي عن التافيف منقولا الى النهي عن الاذية وقال بعضهم بالقياس للعللة المجردة
بين التافيف والعرب وهي الاذية وهو الظاهر من كلام العلامة حيث قال وكذا قياس تحريم الحرب على تحريم
التافيف في العبارة التي قلنا بافتدراك قال علامة العباد في الاساس بالاول حيث قال والظاهر عندى بهذا قول
لان في النقل لا يكون المعنى المنقول عنه مقصودا او مبنيا ليس كذلك فان النهي عن التافيف من مقصود الشارع وقيل
والقياس سببه ان يكون مقصودا الشارع من هذا الكلام هو نهى التافيف فقط والعقل يحكم لا يشترط العلة ان
العرب ايضا تنهى عن عند الشارع في نفس الامر لاسيما هذا الكلام والخال ان كل عالم بأسلوب الكلام يعلم قطعا ان مقصود
الشارع من هذا الكلام نهى جميع النوازل الاذية انتهى ومنصوص العلة اسي علة الحكم تكون منصوصا من قبل الشارع
واختلف في تحسية فتنه السيد المرتضى رحمه وبعض الفقهاء وقال ابو اسحاق النظام من المخالفين انه حجة وقال المحقق
او بعض الفقهاء على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم بآثاره
الحكم وكان ذلك بربطه وكلام العلامة في التفسير مطلق قال عن هذا القيد حيث قال ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة اقول المراد بالعللة المنصوصة في كلام العلامة هو العلة التامة التي لا دخل لها
في خصوصية المحل كما يدل عليه كلامه فيما بعد ذلك وقد نقلناه في مجتهد طريق الاولوية فتذكر وهو المبتدأ
عند الاطلاق مع ان المطلق ينصرف الى الفرد الكامل وكيف لا يكون مراده ذلك فانه قد ورد في كثير من الاخبار
التعليق بالعلل التامة كما ورد في تعليق حرمة الخاتم من الذهب بكونه من لباس الجنة فلو كان المراد مطلق
العلة لزم عليه الحكم بتحريم كل ما يكون من لباس الجنة في الدنيا بل يلزمه الحكم بتحريم لبس الذهب للنساء ايضا من
تجبروا بالنسبة الى السلامة حكمه مثله ما شاتم ما شاتم كالأقارعت هذا فنقول ايضا مراد المحقق بقوله وكان
هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة هو ان يكون العلة المنصوصة تامة ولا يكون لمخصوصية
المحل دخل كما هو الظاهر من كلامه فكان كلامه هذا تفسير لقوله اذا نص الشارع على العلة او هو مطلق فلا يلزم الزيادة
في كلام المحقق كما قال صاحب القوانين فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لهو قائل وبالجملة فما كان كلام المحقق
والعلامة الى امر واحد هو ان العلة المنصوصة لو كانت تامة لتعدى الحكم من الاصل الى الفرع والا يلزم تحلف
المطلوب عن العلة وجوبا بطل كما لا يخلو من حجة الاشارة فايتمو هذا الاسرار يحكم بالحرمة فائدة واعلم ان

العلل لمرق عند القائلين بمقتضى في ثلثها انها ما علم ان العلم لا يتفاوت من حيث الشرح من اجل بساط
 او مركب او كتاب او سنة او من جهة غير الشرح او المستفادة من الشرح فاما من الالهام فكله مثل قوله تعالى
 فتوبك من ابوال بالايكل ثم قال اجماع مستعمل على علمه وجوباً حصل عن التوب بين التماسه في الشرطية الطهارة
 سواء كان التوب او غيره ويجب الاستراذ عن تلك الالهام وان لم يكن في التماسه اقرب من ذلك لوجوب العلم على التماسه
 واما من الكتاب والسنة فاما ان يستفاد منها بالاحتفاظ بالكل على ما عليه طريقة بالوضع او بسبب التفسير
 والالهام المحسوب من الدلالة الاستراضية ولكن منها مراتب متفاوتة في الوضوح والاختلاف المستفاد من القسط
 الدال عليها صراحة فكله لعمارة كذا الالحاح كذا الاولاد كذا او نحو هذا والمستفادة بها من التفسير والالهام فكله لعمارة
 لا تفصل لهما ان الدال على معنى الاخرى على ترتيب من يقول ان حالاته لا يتغير الا على معنى من باب الغيوم
 المواضع واما العلية التي تستفاد من جهة غير الشرح فهي بوجوه منها الاولان وهو ترتيب الحكم على الوصف المستلزم
 لعلته وجوداً وعدماً كاسكال الخمر فيحصل وصف الاسكار بحرمه متى فقد حل بهما والتفصيل في المسائل ان اجاب
 اى طريق الاولوية ومنصوص العلة منها اى من القياس بالضرورة الى ان الحق انها قياس من القياس من مرتبتين
 لك مما يتبين ان المرجع في كليهما الى النفس اما في المنصوص على فظها في المرتبة الاولى فقيسها ايضا لا يقيس
 الاثما وعلى محجرات العلة في الفرع بل لا بد فيه من النفس والاثم وغير ذلك كما علمت العلة اعم من هذا المثال
 هو النفس لا القياس لنا على عدم محبة القياس قوله نعم ولان مقتضى القياس ان يعلم ما هو في القياس انتظام
 باليسر يعلم فيكون سبباً منه وقوله نعم وان يقولوا على امتثال القلمون وفي القياس القول على امتثال القلمون
 ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً فاما القياس كذلك فانه ايضا لا يغني عن الحق شيئاً فخرج من ما خرج كالحديث بين
 والعمل بخبر الواحد والاجتهاد وغيره فانه اذا كانت تنفيذ القياس كمنها يجوز العمل عليها بتدليل خارجي فيبقى
 الباقي على حاله مندرجاً تحت العموم بتدليله ان المختص يبين محبة في الباني كما ينبغي لا ينبغي عليك ان
 الاستدلال على حرمة العمل بالقياس بهذه الايات الدالة على حرمة العمل بالظن محل نظر لانه قد مر في جواب
 احتجاج النافين للعمل بخبر الواحد عليك والايات ان النهي بالعمل بالظن المستفاد بالايات انما هو في
 اصول الدين دون الفروع فان الظن في الفروع محجة كما مر الا انما اخرجنا الدليل فكيف يصح الاستدلال
 بالايات منها على حرمة العمل بالظن في الفروع مع السداد وباب العلم ايضا قال اول في الاستدلال على
 حرمة العمل بالقياس الاخبار المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا ورويتها العامة عن النبي والخاتمة

عن المستهمل منها بالنقل البيضاوي في المبتاج وغيره قوله ما ان قال تعمل هذه الائمة برتبة القياس
 و برتبة باسنة فاذا فعلوا ذلك فقد ضلوا واجاب بعضهم بان المراد به القياس الغير المجمع فيه الشرط
 وتحتقره ورفضه عن الظاهر بلا ضرورة ظاهر ومنها ما رواه الفخرى في المحصول وغيره قال ما استغرق
 انتهى على الصنع وسيعين فرقة اعظمهم فتنه قوم يقيسون الامور بوانهم فيحرمون الحلال ويحللون
 الحرام واجيب عنه باجيب عن الاول وقد عرفت تعسف هذا ما رواه العامة واما عند الخاصة فكتبهم مشحون
 بالاخبار المتضمنة على روى القياس لم يخالف فيه احد الا ابن الجنيدي واليه اشار بقوله واجماع العترة عليهم
 السلام على ردة امى روى القياس واجماعهم لكونهم مصومين عن الخطاء حجة كما قد فقل تواتر عند
 قالا الاخبار على انكارهم عليهم السلام له امى القياس حتى قال العبري من العامة في شرح المبتاج انا كما
 نعلم بعد مخالطة اصحاب النقل ان نذريب الى حقيقته والشافعي ومالك القول بالقياس فكذا نعلم ان نذريب
 اهل البيت كالباقى والصادق وغيرهما من الائمة انكار القياس فعلى هذا لا عبرة بنقل الزيدية عن العترة
 مجازا العمل به ولا يعارض نقلهم النقل المتواتر وما رواه شيخ الطائفة في التهذيب بسند صحيح عن زرارة بن
 ابين انه سئل الباقى عن وقت صلاة ركعتي الفجر هل هو قبل الفجر او بعده فقال ما قبل الفجر انها من
 صلاة الليل ثم قال ما تريد ان نقاس لو كان عليك من شهر رمضان كتب تطوع اذا دخل عليك وقت
 الفريضة فما بدر بالفرقة فهذا القول منه على جواز العمل بالقياس فالجواب عنه ان زرارة كان كثيرا يماثل
 اهل الخلاف في المسائل الدينية والطلبون منه الدليل على ما يدعيه فقولهم ان نذريب نقاس تعليم له طريق
 الاستدلال على هذه المسئلة بما هم قائلون بكذا في الحواشي وباجملة حرمة العمل بالقياس من ضرورات
 نذريبها بناء على جوازها فاما محمول على النقيض او على ما اجاب به المصنف ومنع الائمة عن مشيختها
 من العمل به امى بالقياس كما هو المروى عنهم بان اول من قاس ابلين فالعمل بالقياس
 اتباع بابليس اللعين وذكر محمد بن يعقوب الكليني في الكافي اخبار كثيرة لروى من يجوز العمل بالقياس
 بحيث يردى الغليل ويشفي العليل الا من في لم يجد اعداء جالغ فليس له علاج واما قول ابو المودين
 على توجبون عليه الجسد والرحم ولا توجبون عليه صاعا من ماء وروى شيخ الطائفة
 في التهذيب بسند صحيح عن الباقر انه قال مع عمر بن الخطاب ابا بنى فم قال ما تقولون في الرطل
 ياتي ابل فيخاطبها ولا ينزل فقال الانصار الماء من الماء وقال المهاجرون اذا التقى الختانان فقد

وجوب عليه الغسل فقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه يا ابن الحسن فقال يا ابن جهمون عليه المجلد والرحم ولا تؤجسون عليه عليه صاعا من ماء فبعد الكلام من الامام يدل على انه قاس به وجوب الغسل على وجوب المجلد والرحم قايين اجماع العروة على رد القياس كما قلتم فاجاب عنه المصنف بقوله فمن طريق الاولوية يعني قول علي بن ابي طالب بالقياس المصطلح عند العامة بل هو من طريق الاولوية فانه لما وجب عليه المجلد والرحم هو اشتد وجوبه وعلة الموت وجوب عليه الغسل الذي كفي فيه صلح من الطريقين اولى اولوية الغسل بالنسبة الى الحد بالموت لا يخفى عليك ان الاستدلال بقوله علي بن ابي طالب بالقياس والقول بانه قد حكم بالقياس بعيد لان فيه لا بد من علة عامة حتى يحكم بسببها على الفرع والظاهر ان العلة الجامعة بيننا غير متحققة وكذا القول بان كلامه من طريق الاولوية ابعد او قول القائل يجب على الزاني وان لم ينزل المجلد والرحم لا يفهم احد عاميا كان او عاملا وجوب الغسل فضلا عن طريق الاولوية فممكن ان يقدح ان كلام المصنف هذا من قبيل بيان النكتة بعد الوقوع ليكون اوقع في القلب وهذا في المحاورات شائع كما افاد العلامة صاحب العناوين وتا ايضا على منع مجتبه القياس كثرة اختلاف الاحكام مع التماثل في المحال كالفرق بين العديتين اى عدة الطلاق وعدة الوفاة حكمها مختلف لان عدة الطلاق ثلثة قرو وعدة الوفاة اربعة اشهر وعشرا يام مع ان محلها هو ذوات المرحوم تماثل وايضا عدة الطلاق من غير المدخول بها تسقط بخلاف عدة الوفاة فانها لا تسقط سواء كانت الزوجة مدخولا بها ام لا مع ان حال المرحوم تماثل فيها فلو كان القياس في الاحكام لما اختلفت الاحكام باتفاق المحال وكما الفرق بين العبد وجلبه وبما يوم اخر رمضان وثاني شوال فحكمه بالايام الثلاثة مختلف لان الصوم في اخر رمضان واجب وفي يوم العيد حرام وفي ثاني شوال مستحب مع ان محلها هو الزمان تماثل وكما الفرق بين السارق والغاصب فان سارق المال القليل قطع يده ودون غاصب المال الكثير مع ان محلها هو اخذ مال الغير بدون الاذن مشترك بينهما وكذا انما قلنا اى الاحكام مع التماثل اى تماثل الاحكام في المحال كقتل الصيد عمدا او خطأ اى المحرم حتى يقتل الصيد باعمد او بالخطأ فحكمه بالقدية بالذبيحة في كليهما مع ان محلها هو الممد والخطأ مختلف وكذا الكفاة من الصوم اذا وطئ فيه ذكرا الكفاة في الظهار وهو اذا قال لزوجتي انت علي ككبر اتي كفارة الوطئ في الصوم وفي الظهار كبرها هي عتق رقبة او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا واعد مع ان محل الحكم هو الوطئ في الصوم

والظاهر مختلف وكما يقتل في الردة اى كون الرقيل مرتدا والزنا ان كان محمداً فحكمها هو القتل
 تماثل مع ان محمداً هو الافراد والمحنة مختلفة وغير ذلك من الامثلة الكثيرة فكيف يحكم من مجرد تشابه
 المحال بتشابه الاحكام والحاصل انه لما كان مناسبا للشرع ومبنيا على احتمالات المتغيرات في الاحكام
 واتفاق المتغيرات فيها كما عرفت فكيف نقول بالعمل بالقياس اذ هو يقتضى انه لو كان المحال متشابهها
 متماثلا كان الاحكام ايضا كذلك وليس كذلك كما قررنا واما القول بان يجوز ان يكون بين ما فيه الاحكام
 تماثل مع اختلاف المحال جامع في نفس الامر يتبعه العلم به وكذا بين ما فيه الاحكام مختلفة مع تماثل المحال
 فارق في نفس الامر مع تقدير العلم به لا يمتنع ولا يقتضى من جموع الامثلة فكيف يجوز بحسب الظاهر وبحسب
 طائفتنا وعلمنا والا يلزم لنا ان نقول في شئ محتمل انه حرام لوجه في نفس الامر لا لعدم ضبط الشرع كما
 لا يخفى قالوا اى القائلون بحجية القياس قال سبحانه يخرجون مبوءنهم بايد سيم ويايدى المؤمنين -
 فاعتبروا يا اولى الابصار فامروا بما نرى بالاعتبار وهو رد الشئ الى نظيره براه القياس وقال احمد وان اقم
 الا بشئ مثلنا قال قتادة قاسوا الانبياء على انفسهم في فنى النبوة والجامع هو البشرية والنبى لم يكر على قياسهم
 فيكون محجة لان تفسير المصوم محجة كما عرفت وقرر النبى معاذ ا على قوله اى قول معاذ
 اجتهد بدلى روى ان النبى لما بحث معاذ واقاضيا الى اليمن فقال لمعاذ يم تحكم بمعاذ قال
 بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد بدلى فقال
 الحمد لله الذى وفق رسول الله بما يحجة الله ورسوله هكذا فى المشهور وفى العاصمى قال
 معاذ انيس الامر بالامر الحديث فهو يدل على جواز العمل بالقياس لان الاجتهاد بالرأى لا بد فيه من رد
 الفرع الى الاصل ولقوله امر ايت لو تضمنت روى ان عمر بن الخطاب عن قبلة الصائمين بل حجب
 الا فطار فقال امر ايت لو تضمنت بما روى محجة اى روية كنت خارجة فقد قاس النبى القبلة على المظنة
 والجامع حصول المحدث دون المثة فيكون محجة وخبر الختمية بالجر اى وخبر الختمية بالحاء المعجمة
 والباء المشددة امرأة من قبيلة خثعم وهى سلت النبى ان ابى اوركته فزفيتها الحج شيخنا زمنالا يستطع
 الحج ان حجبت عنه ابتعد ذلك فقال امر ايت لو كان على ابيك دين فقتلته كان ينفعه ذلك
 قالت نعم قال فدين الله حق بالعقار فقد قاس النبى الحج على الدين فيكون محجة وخبر الختمية
 فى السرقه روى ان عمر بن الخطاب فى قتل الجماعة بالواحد فقال له على امير المؤمنين لو اشرك نفر فى

لما ذكرنا ان لا كتب اليك نقل عن العلامة في التهذيب انه قال في البعث لا يثبت اليك فيمنع لا تقر
من انهي على قول معاذ اجتهاد برأي فلا ينتهض حجة على حجة القياس وخبر المضمة تمثيل جواب من
وليسم الرابع اي ليس مراده قياس القبلة للصائم على المضمة بل هو مجرّد تمثيل ليكون اوقع في القلوب كيف
وهو منع عن القياس بقولهم وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكذا في خبر الخشمية ليس قياس
الحج على الدين وكذا في خبر الشركة في السرة ليس قياس القتل على السرة بل في كلهما من الاخبار تمثيل كما في
وتبين الاخير من جواب عن الدليل الخامس والسادس واجاب عن خبر الخشمية بوجه آخر وهو قوله قوله
دين الله اشق بالقضاء يعطى الاولوية فانه لما وجب قضاء دين العباد وقضاء دين مبيدوم يجب
بطريق اولي واقال الشارح السند بل من ان تلك الاخبار من اخبار الاحاد فلا يثبت بها الاصول ان اراد
بالاصول العقائد فسلم لكن ذلك ليس مما نحن فيه وان اراد بها هذا الفن فلانم انه لا يثبت بالاحاد لما في
من المصنف ومننا ايضا ان يستنتج من عظم الاصول ان يثبت خبر الواحد فقد شبهه عليه اصول الفقه باصول
العقائد وانشأ الى الجواب عن الدليل الثامن الاجماع بقوله والكار كثير من الصحابة كابن عباس بن حكيم
اي الى بكر وعمر بل عثمان ايضا لله اي للقياس مشهور مرفوع على الخبرية اما انكار ابن عباس فلهذا في
انه قال نذهب قراكم ومحلناكم وتخيذ الناس روساء جمالا يقيسون الامور به انهم وعنه ايضا اذا قلتم في
دينكم بالقياس اطلتم كثيرا ما حرم الله وحرمت كثيرا مما احل الله وعنه ايضا انه قال اياكم والمقاتلة
فانما عبادته اشمس بالمخالفة واما انكار ربه شيوخ الثلاثة المتقلبين اما عن ابى بكر فكلما روى عنه انه لم يسل
الكلام قال اي ساء ظفرتي داي ارض ظفرتي اذا قلت في كتاب الله رأيي واما عن عمر فروى عنه انه قال
وجاب الزري فانهم اعدوا بين عقوبتهم الاحاديث ان يحفظوا بها الا بالاراء فضلا واهلوا روى عنه ايضا انه قال اياكم والمكابرة قيل و
ما الكابرة قال المقاتلة واما عن عثمان فلهذا في انه قال لو كان الدين بالاراء لكان السمع على باطن الخف اولى من ظاهره وشهد روى عنه
واخباره ثم جعل القياس توارثا كما صرح بالعلامة في التنبيه فانه ثبت بخلاف من هو مناط شرعيتكم فاين الاجماع بقر
على حجة القياس وحيث ان القياس عندنا معاشر الاشياء باطل من اصله ولعلنا نه قطع من نذهب
المتسام فلا تخوة في ذكر شروطه اي شروط القياس المصبوطة عندهم اي العامة المنهج الثالث
من النتائج المشتملة عليها الكتاب في البحث عن مشقة كالت كتاب والسنة كالحج عن الامر والحق
والخصوص والجمل والتميز وغيره وفيه اي في هذا المنهج مطالب سبعة المطلب الاول في الامر والحق

فصل
في
الاجماع
مدونة

قد هما لكونهما احليين لمسا كل الحلال والحرام الامر قد نهى على النفس لا بدوية مقبولة ووقته لمعومة والوجه في تعريف
من العدم وقد خففوا في لفظ الامر وجوامد كالايم فخرها فعل باض وزيد من حرف ترفيل حقيقة في القول
المخصوص وعالية الاكثر ومجاز في غيره كالفضل الحقيقة والشأن والفرق وقيل مشترك بين الامور القوية وقيل متما
ممنوع لفظا بالمشتراك بينهما واجمع الاكثرون تبادر القول لمخصوص الى الغرض من المطالب الامر وروى في غيره
في الاستعمال الحقيقة والمجازين الاشتراك في هذا المقام بحيث يؤول تركناه من انية التطول والزيادة في
بها في تحريفه ثم انهم ذكروا الامر جدا والاكثر من حد وهو بما حده المصنف وهو طلب فعل بالقول استعمالا
واعتبر جملة قيد العلو ايضا مع ذلك والمراد به من كان له تفوق لوجب الطامات عقلا او شرعا وقيل هو الطلب
العالي ثم قوله طلب شئ انتهى والدعا هو الامر لا التماس فخرج بقوله فعل النفس اذ ليس في طلب الفعل بل تركه ويستعمل المصنف
اليه فيما بعد وخرج بالقول الطلب بالاشارة والمراد بالقول القول المشتق من مصدر ذلك فعمل المطلوب فانه ينقص
التعريف بمثل امره باقيامه وطلبه ملك فان المطلوب في هذا القول هو القيام وامره ليس شئ قائم به مشتق
هو ثم لكن سقي لنقص بقوله كن منا ويا كونه امر وليس القول مشتق من فعل المطلوب والقول استعمالا خسر
الاتمام والدعا لان طلب الفعل فيها مساويا وسافلا لاستعماله ثم ان الامر هو في الطلب القول فانه
اوفيه وفي الطلب الفعل ايضا كالكتابة والاشارة وغيرها ايضا والتباين هو الدليل وفيه ان الشارح اطلاق لفظ
صحة سلب الامر عن الاكثرون بالاشارة او بالكتابة واليضا انحصار الامر في القول خاصة بوجوب ان لا يكون
الشيء امرا على نذهب الاشارة لاشتمالهم قائلون بالكلام النفسي وان اللفظ وليس ككل بل هم قائلون بانه تمام
فعله هذا القول بان الامر للطلب القول والفعل متجه وتخصيص القول في التعريف انما هو باعتبار الاكثر اطلب
في الاستعمال وصيغة اي صيغة الامر افعل وصا بمحالا كما امر صنع عالم يكن على وزن افعل نحو لفيصل
اسماء الافعال بمعنى الامر كنزال وحده وروى في غير ما واما المصنف بهذه العبارة لا يقولهم الامر
للموجب لان النزاع في صيغة افعل لاني لفظ امر فانه نزاع آخر وانما خصص الذكر بفعل والياتي
بالمعنى لان اوامر الشارع في الاغلب وردت بصيغة افعل حقيقة في الاحباب اي ايجاب الامور
ومجازا في غيره وفاقا للجمهور الاصلين وهو المشهور بينهم كما اي ليس الامر حقيقة في السلب و
مجازا في غيره كما هو رأي ابي حنيفة وكثير من المتكلمين ومنقول عن الشافعي ولا يثبت لفظا اي ليس الامر
مشتراكا بين الوجوب والسلب بالاشارة لفظ كما ذهب اليه السيد علم الهدى فانه قال انه مشترك لفعل

في اللغة واما في المعنى المشرى فهو حقيقة في الوجوب ولا الامر مشتركاً محتوياً بين الوجوب والتب بان يكون موضوع الطلب
 الذي هو مشترك بينهما ولا الامر مضموع للوجوب والتب مع الاباحة بان يكون مشتركاً بينهما بالاشتراك في المعنى
 بان يكون مشتركاً في الاذن على اختلاف المذهبين ولا الامر مشترك في الكل اي الوجوب والتب والاباحة مع
 التعليل بان يكون موضوعاً لكل منها والمحل عن المحامي انه نسب هذا القول الى الشيعة وقيل انه لا ابا حقة حقيقة ومجاز
 في غير ما قيل بالتوقف وهو المحل عن الاشعري والقاضي الى كبر الباقين وفسر التوقف بانه اما للتب او الوجوب
 ولا ندري لايهما بعينه وهو المحل عن الفخرى في الحصول وبانه لا ندري مفهوم الامر مشترك لفعلي ام معنوي او حقيقي
 في البعض ومجاز في البعض الاخر ومجاز في الكل وقد نسب الى الفخرى في المستصفى وقيل امر الله للوجوب وامر الرسول
 للتب فلكل عشرة كالملة وما اختاره مصنف هو المشهور كما مر وسندل عليه وجود الاول ما اشار اليه بقوله
 لشيوع احتجاج المسلف بمطلقها اي مطلق ما يمتد بقرينة الوجوب اليه عليه اي على الاحكام بلا تقييد
 من احد اذا كان كك فيعلم منه الاجماع على كونه للوجوب فيكون حجة في الوجوب كما يدل على كون الامر للوجوب
 شرعاً يدل على كونه لا اختياراً اذا اصل عدم النقل فان قلت انما لا نفهم من نصية غير طلب لفعلي ولا يظن
 بالنا العكس فضلاً عن المنع من الترك فكيف يكون للوجوب او طلب لفعلي مع المنع من الترك وجيب عنه ان
 الوجوب وغيره امر بيط اجمالي وهو الطلب المحتمل الخامس ولكنه يخل عند العقل بالجزئية كسائر الماهيات المركبة كالامور
 والفرس وغيره فلهذا الطلب بسيط اجمالي الخامس اذا تخلف عند العقل تخيل الى طلب الفعل مع المنع من
 الترك والمعروف بانه لا يقال الاستحالة فعل كذا ولم يفعل ولا يتوهم انه لو كان الامر للوجوب لما استعمل الشارع
 في غيره للزوم المناقاة وقد استعمل الشارع في المنع والواجب مثل قوله غشلت للمحبة وللزيارة وللمحبة
 المسبب وغير ذلك لاننا نقول لا يصور في ذلك منع الزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب وقبحه ممنوع والمحل
 قد قام على كونه حقيقة في الوجوب ولا مانع من استعماله في المعنى المجازي بطريق عموم المجاز قرينة من خارج وجوده في
 اللفظ ليس بواجب وكذا استعمال الامر في المنع وبات بدون قرينة في اللفظ والثاني ما قال وقوله نعم ما منعك
 الا استجد اذا مررتك والاراد بالامر ما قال من قبل واوقفنا للسلاكة اسجد والادوم فسجد وايقا لميسر ففجع
 الدليل بان الاستفهام في قوله نعم ما منعك ليس محملاً على حقيقة الاستلزام بل في شانه سبحانه وبطلانه بين لفظ
 بالفتيات والمخبريات بقضاهن فيضاً فتعين ان يكون الاستفهام لا تكار والندم على عيسى التبيين والندم بين
 الامور بالوجه الواجب فثبت ان امره نعم بقوله اسجد والوجوب وهذا اندفع توهم ان قوله نعم امر كك يدل على ان

الامر للوجوب لا للصحة لان المراد بالامر موصلة بسجد وكما عرفت في محال لان الصيغة بغيرية القرينة انما لا يثبت
 ان نفسها بغيرية صالحة البرائة وكذلك محال كون الامر في لغة المعانيك هو موجب بل موجب كونه للوجوب في لغتنا
 ايضا خلاف الاصل والنظر في غاية الامر ان محال بنا في الواقع لا نطق ولا دليل في حصوله بهذا الاستدلال وذلك
 ان النطق هو معمول به في الفروع حينئذ ابواب العلم والثبات فليحذر الدالين فيما لقون من امور لا ان بعضهم
 فتنة او يصيبهم عذاب اليم امر الله لهم من يخالف امره بالخبر عن حجابة افتتحت اخذ الليم والتميز بربك بل الوجوب على كل حال
 عن امره يدل على ان هذا الامر للوجوب للصحة واجب بان يصدق الامر على طلب الله ورسوله بالصيغة المحررة
 للعرف وبان الآية تدل على وجوب الخبز من كل طلب صريح من الله الرسول بالصيغة المحررة وهو المطلوب و
 قيل ايضا الآية لا تدل على الخبز من جميع او امره ثم اذ قوله من امره طلق وهو تحقيق في ضمن فردا فوجب
 الخبز من امره لا من كل ما واجب بان اخذ الامر مصدر مضاف وهو بغير العيوم الاخرى وكذا
 سبنا بحث طويل تركناه خوف التطويل والراجح واذا قيل انهم ركعوا الا يركعون فانه نعم رب الذم على
 تركهم الركوع فيكون اركعوا للوجوب والآلة هي لترتب الذم على ترك الركوع ثم الذم متفاد من سباق الآية
 او ليس المقصود من قوله لا يركعون محذور الاجتهاد ليقوم بها اثبات الوجوب بالذم على الترك والذم على الترك انما يكون
 بعد الوجوب فيرد ولا نقول نحن اقتنا العلم بالوجوب بالذم لا الوجوب بنفسه الذم يتوقف على الوجوب على ما قلنا
 لا يركعون على ترك الركوع حتى ثبت ان الامر للوجوب بل انما هو على تركهم الراسخ المتبليغ يدل عليه قوله
 بعد ذلك ويل يوشك للمكذبين ويدفع بان المكذبين ان كانوا هم الذين لم يركعوا فالذم يتوجه اليهم
 جهتين بسبب عدم الركوع والتكذيب فان الكفار ايضا محذون على ترك الفروع كما على ترك الاصل فلو
 وان كان المكذبين غير الذين كذبوا ارسل فالذم اليهم من جهة واحدة هي عدم الركوع والويل للمكذبين
 وكذا محال ان لصيغة سلفية الوجوب بغيرية القرينة يدفعه حال عدم مع ان الظاهر انهم تركوا الذم على ترك
 مخالفة الامر فيكون الاعتبار به لا بالقرينة والخاص قوله - انما انا شافع ردي ان بريرة لما عفت
 وزوجها بعد فلما علمت اخير فارقته فاشكى فراقه الى النبي - فقال لها اني - ارجي الى الله وحك فتاات
 اتاهني يا رسول الله فقال - لا انما انا شافع فتاات لا حاجة لي اليه فقول بريرة اتاهني ونفي النبي ما يقول
 لا يدل على ان الامر للوجوب فلو كان للوجوب لما نفي النبي وآساد من قول النبي - لو ان اطلق على معنى
 بالسواك عند كل صلاة فقول النبي - هذا يدل على ان الامر بالسواك يوجب الشقة عليهم لانهم متى لم يركعوا

يجب عليهم ولم يكن لهم مخالفة وتركه فيكون الامر للوجوب ولو كان للندب لما كان عليهم مشقة بواز تركهم والسابع
دليل العقل اعترك العباد الاحتساب قوله ترك منصوب على انه مفعول الاول لقوله عز والاعتساب حسنة
مفعولية قوله ترك بعد قول سيدنا افعل عصيانا والنظر متعلق بالترك وعصيانا مفعول ثان لقوله
عز حاصلا او قال سيدنا عليه فعل ففعل وترك الاحتساب عاصيا هذا دليل على ان الامر للوجوب
بعدوه عاصيا او عرفت هذا فاعلم ان الدليل الثاني والثالث والخامس والسادس كما يدل على ان صيغة الامر
المتضمنة للطلب للوجوب بناء على احقاق الامر على كل طلب صدر من الله والرسول بالصيغة المجردة عونا
كذلك يدل على ان لفظة الامر ايضا للوجوب ثم اقول ويبدل على كون الامر للوجوب دلالة واضحة ما في الحديث
عن زرارة ومحمد بن مسلم انهما قال لا لابي جعفر ما تقول في الصلوة في السفر كيف هي وكما هي فقال ان السفر قول
يقول واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة فصارت تقصير في السفر واجبا كوجوب التمام
في الحضر فالاحتساب انما قال عز وجل ليس عليكم جناح ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
فقال عز وجل ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة من حج البيت او اتممتم فلها جناح عليهما ان يطوف بهما الا تردن ان
الطواف بها واجب مفروض لان السفر قول ذكر في كتابه وصنعه ثبته وكذا كانت تقصير في السفر صنعة النبي وذكرها
في كتابه الحديث فقول زرارة ومحمد بن مسلم للامام ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في
الحضر وتقصير الامام على قولها وانما هما ينظر قوله ثم ومن حج او عمر الى اخر الحديث يدل دلالة واضحة على
ان صيغة الامر للوجوب هذا واجج الحكميون الى ان صيغة الامر للندب بوجوبين الاول بقوله م انه قال اذا امر
بشيء فاتوا منه ما استطعتم فعلقوا امثال المأمورية الى شئنا فكانه قال ان شئتم فعلتموه وان شئتم تركتموه
هذا هو الندب لان الواجب غير محمول على اختيارنا وشئنا فاجاب عنه المصنف بقوله والرد الى الاستطاعة
لا الى المشيئة حاصلا فيهما علق امثال المأمورية الى شئنا واختيارنا بل علقه الى استطاعتنا ففهم قوله
بما امرتمكم مستطيعين لا شك ان هذا يدل على الوجوب اذ هو متعلق بالاستطاعة لبيان التكليف بالامور
فلو كان الامر للندب لجاز الترك مع الاستطاعة ايضا وهو غير مقدر من السنة فالدليل لنا لا علينا بل عليكم
والجواب اخرى ايضا فاطلبوها من المقولات والثاني ان اهل اللغة قالوا بعدم الفرق بين السؤال والامر
الرجحان رتبة الامر على من رتبة المسائل والسؤال انما يدل على الندب فالامر كذلك لعدم انفارق
بما ان يقول يكون الامر للوجوب يقول ان السؤال ايضا لان الصيغة عنده موصوفة للطلب مع المنع

الترك وقد استعملها السائل في كذا لا يلزم منه الوجوب في الاستيفاء في الشرع فلذلك لا يجب الا جازية قال
 شيخنا صاحب العالم بعد نقل الجواب وفيه نظر وتحقيق ان النقل المذكور عن اهل الفتحة غير ثابت بل هو بعض الجواب
 صحة وقيل بالفرق بين السؤل في الامران استال طلب المستند في الامام الاول الامر طلبه تعالى وفي ام لا ولو سلم عدم
 فهو من حيث الرتبة ولا ريب ان استواله يدل على عدم الرضا بالترك فان نظائر من ذلك كذا كذا الامر الاول يدل
 على ذلك لكان بخلافه في آخره هو خلاف ما قلناه واقا ثبت ولا تقا على عدم الرضا بالترك فهو من المطلوب
 فاعمل فيه واجتنب استبداد على خبرك الا من من الوجوب والندب بان شررك في الغفلان بان استمال في كذا كذا
 في الاستمال بحقيقة واجاب عنه بقوله والمجاز خبر من الاستمال في استعماله في امره على سبيل التخييل في التخييل
 مجازا وانما احتج ايضا على خبرك بان استماله على مطلق رجحان يفعل ظاهره انتخب بالوجوب مما لا يدل عليه فاجاب
 عنه وويل المتقيد بالوجوب قد ذكرنا في الاشارة كونه الامر بالوجوب كما مرث في الامر الاول
 الخطر اي التحريم للاباحة غالبا فاذا للوجوب ايضا كما قيل في قوله نعم واذا انتخب الامر الحرام فانه لا شرع
 حيث وجبت لهم تكون قتالهم من فروع الكفاية وكيف ما كان فقد اختلف القائلون بان الامر بالوجوب بان الامر
 وروى بعد المحرم ان في مقام علمه او توبته كقول المولى بعد دعيه من التخرج من المجلس اخرج الى المكتب فجلس فجلس
 بل يقيد الوجوب كما كان قبل الخطر هو المحل من العلم واليقين في النهاية والقاضي والمقتضى في التخييل والندب
 والاباحة او التوقف او التبيحة لما قبل الخطر او علق الامر بزيادة العلم كمنى ومنه كل من استبدد حكمه سد فانه قال ان
 العينة بعد الخطر حكما حكم الامر بالندب فكان كان للوجوب كانت الحقيقة بعد الخطر كذا وان كان الامر على الندب
 شي بعد الخطر وان كان شرودا بين الوجوب والندب فبعبه كذا كذا الامر الاول وعقب المحرم هو
 الاباحة واختاره المصنف ايضا يستدل الاكثر بالادلة والعرف انما الية فتقر له نعم فاء قضيت الصلوة فامتنعوا
 في الارض واذا علمتم فاصطادوا واذا نظروا فانوا من حيث امرهم كمثل هذه الامور في كتاب الله لم يستل
 الاباحة فيكون حقيقة فيها والاعرف فهو ان يسيد او مانع عبده من فعل ثم قال له افعل فممنه الاباحة واجتنب
 القائلون بالوجوب بان لصيغة قد ثبت وضعا للوجوب فهو مقتضى له ولا مانع وكما لا يمنع الانتقال من قبله الى
 الاباحة كذا الامتناع في الانتقال منه الى الوجوب والامر بجزائه مقرر لان الوالد اذا قال بولده اخرج من المجلس
 المكتب وكذا امر الخاضع والندب بالصلوة والامر بغيره في الاباحة مع انه امر بعد الخطر فيكون للوجوب فصل
 لا اشعار في صيغة الامر حال كونها مجردة لا من قرينة التكرار والوضوح من التقيد بالشرط والوقت لوجوب

والاكثر استعقل بقوله لا يشترط طلب المأمول من حيث هو ولما كان ادخال المأمول في الوجود انما هو بالبيان بالمرّة
الواحدة لا قبل منها صارت المرّة الواحدة من ضروريات المأمول به لا ان الحقيقة ومحدث للمرّة وهو اى القول بالطلب
هو المشهور ومقتضى الموقن من الله عنه وكثير من المحققين وقيل ان الصيغة فيها اشعار بانه اى بالترديد
المرات كمن وتزولوا فترتبه ان يقع الفعل ليداء عليه جماعة من الفقهاء والمحققين والاشغالي وقيل في الصيغة اشعار
بها اى بالوحدة لا بالتكرار وعليه ايضا جماعة من العلماء واكثر الشافعية واختاره ابو الحسين البصري والمحقق عن بعض
القائلين بالمرّة هو الدلالة على المهيبة المقتضية بالوحدة لا بشروط التكرار ولا عديمه فالمراد على المرّة لا يكون اقتضاه
مخالفة وعن بعضهم ولا لهما على عدم التكرار فيكون الزيادة اثناء القائلون بالمهيبة الضافرتان احدهما على ان
الاقتضال يحصل لولاى به ثانيا وثالثا وكذا اعلم انهم على ترك الزيادة على المرّة ويحصل الثواب بفعل التكرار
فما بينهما على ان الاقتضال انما يحصل بالمرّة ولا معنى للاقتضال مع تعيب الاقتضال وتوقف الجماعة ولم يدروا
صيغة الامر للمرّة ام للتكرار لئلا على ان الامر بطلب المأمول من حيث هو من غير اعتبار الوحدة والتكرار
اى الوحدة والتكرار من حقيقة الفعل كالزمان والمكان اى كما ان الزمان والمكان خارجان عن حقيقة الفعل
قول القائل ضرب يدل على مطلق ايجاب والضرب من غير اعتبار المكان والزمان فكذلك الوحدة والتكرار ايضا
خارجان عن حقيقة الفعل ايضا الوحدة والتكرار من صفات الفعل والموصوف لا يدل على الصفات وتوقفها
المسكاكى بان سائر المشتقات مأخوذة من المعاد والحالية عن اللاحق والتوحيين هى حقيقة فى الطبيعة لا بشرط
شئ اتفاقا فالامر ايضا كذلك يستدل القائلون بالتكرار بوجوه الاول ان النسي لغير التكرار فيكون الامر
ايضا كذلك لانها مشتركان فى الطلب واجاب عنه اول بقوله والقياس اى قياس الامر على النسي باطل لانه
قياس فى اللغة وقدر لطلانه فى صدر الكتاب بدو ثانيا بانه قياس مع الفارق والفارق بين الامر والنسي هو
من وجهين الاول ان الامر يقتضيه وجود الفعل وهو متحقق بوجوه ولو قلنا بخلافه ان النسي فانه يقتضيه
الفعل وهو يحصل بعدم وجوده فى كل الزمان والثانى ان التكرار فى الامر مانع عن وقوع سائر المأمول
الاخر بخلاف النسي فان الترك بجامع سائر التروك فتأمل الوجه الثانى للقائلين بالتكرار لو لم يكن الامر مشترك
لما تكرّر الصوم والصلوة واجاب عنه بقوله والتكرار فى الصوم والصلوة من خارج اى من دبل خارج
من الامر مع انه معارض بايج فانه ايضا مأمول به مع انه ليس بتكرار والثالث ان الامر مشترك بين ترك التكرار
والنسي يستلزم العلم فالامر ايضا يستلزم دوام المأمول به على حد وقياس المساواة واجاب عنه بقوله اقتضاه

الامر بالشئ الذي من تركه اي ترك الشئ مسلم للشيء اي العنق بحسب الامر اي العنق الذي لا يستلزم
 الامر به الشئ ليعتني بالمرح للمار وقرع له فاعلم ان الامر لا يدام فاعنق ايضا لانه كان الامر وقت فاعنق فاعنق
 على كون الامر كذا اي الشئ الذي هو تابع له وقرع فوضح العنق ودين دلالة الامر على العنق وقرع على دلالة العنق
 على العنق وقرع دلالة العنق ليعتني على العنق وقرع على العنق وقرع على العنق وقرع على العنق وقرع على العنق
 مذكرة في القوانين والضوابط يستدل بها في الامر لانه بان يستدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 مرة عدة متشابهة وقرع لو كان الامر كذا لكان متشابهة فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 يوجب ظهوره اي ظهور الامر بها اي في المارة وقرع العنق متشابهة ليعتني بالمرح للمار وقرع له فاعلم ان الامر لا يدام
 في ضمن المرة الواحدة لان الامر ظاهر في المرة وقرع العنق على عدة فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان
 اثباته كذا فاعنق بها اي غير العنق الثابتة والمراد بالعنق استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 الحكم وهي من باب النقص العنق فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 وتختلف العلول عن العنق محال وقرع العنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 فاعنق العنق فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 وقرع العنق وقرع العنق فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 عليه فاعنق العنق عن العنق وقرع العنق فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 واذا شئت فاحمد الله واذا دخل الوقت وجب العنق والعنق وقرع العنق فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان
 ما را قيمته اصعب او غير ذلك من الموارد وقرع العنق فاعنق بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 المماثلة من غير دلالة على تكرره بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 على نور بان يدل على اتيان المماثلة في اول اوقات الامكان بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 تاخير المماثلة بحيث لو اتى به على وجه المماثلة لم يعد متشابهة وهذا القول مما لم يصح به احد ولم يعرف له قائل كما صرح
 به صاحب القوانين والضوابط ايضا في الحاشية حيث قال وفي ذكر الترافعي استدل اي اذ لم يطلع على قائل القيمة
 باقتضاء الامر له وكلام بعضهم كاستدل بخلافه في الفائل بكون كلام الساعات في الباهل من حيث لا وجوده وقرع
 غريب انتهى وليتفاد من كلام بعضهم استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان استدل بان
 بان يكرر جملة من الاشارة والبيان في حق الامر ليعتني بالمرح للمار وقرع له فاعلم ان الامر لا يدام

على الفور والتراخي المحقق ابو القاسم نجم الدين بن سعيد صاحب الشرايع والعلامات المحلى وهو المحقق وفاقا للمحققين
 المحققين كشيخنا صاحب المعالم والمحقق ابي القاسم الجبلي والعلامة السيد ايراسيم القزويني وموالا قارب واستيفاد
 الفورية في بعض المواضع كدفع الزكوة ونحوه واما سلام واثبات الحج فمؤمن دليل خارج عن الامر وانشيخ ابو جعفر
 على الفورية فلو اخر المكلف عصي وتوقف السيد رحمه الله لنا على كون الامر بطلب نفس الفعل من غير دلالة
 على الفور والتراخي خروجهما الى الفور والتراخي عن نفس الفعل وايضا بما من صفات الفعل الموصوف
 لا يدل عليها كما مر في بحث الوحدة والتكرار واجتمع القائلون بالفور بالوجه الاول لو قال السيد صاحب
 استحقاقهم من طلب السق على الفور ولو اخر الامر ما صيا فذل ان الامر للفور واللام بعد
 ما صيا واجاب عنه بقوله والعصيان بتأخير السق من طلب السيد الماء للعادة اي العادة منها قرينة
 على ان المطلوب منها السق الفوري لان العادة تحكم بان لا يطلب الماء الا اذا غلب عليه العطش فالدلالة على
 الفورية ههنا بالقرينة ونحن فيها مومنون دعونا والثاني ان كل مخبر في شئ كقوله زيد قائم وقوله انت حر
 يقصد الزمان الحاضر والامر ايضا انشا فيدل على الزمان الحاضر لما قاله بالاعم الاغلب والثالث انه في الفورية
 فالامر ايضا لك لا شتر كما في الطلب واجاب عنها بقوله والقياس باطل والماصل ان قياس الامر على شئ
 المخبر قياس في اللغة وهو باطل كما مر والقياس الامر على الخبر والانشاء قياس مع الفارق لان في الامر لا يمكن جعل
 المأمور به كالحال بل لا بد من الاستقبال فصوله في الاستقبال المأمور به او بعده وتخصيص باحد ما دعوى بما يدل على تراخي
 ان الشئ قد تم وليس على تركه السجود لا وهم بقوله ما منعك ان لا تسجد اذا امرتك فلو لم يكن الامر للفور لكان الملبس
 ان يقول يا امرني بالسجدة الفورية وسوف اسجد بعد فاجاب عنه بقوله وقد الملبس للتعيين اي تعين امدت وقت السجدة
 بالتسوية اي بتسوية نعم لا وهم حاصل ان الشئ قد امر الملبس بالسجدة في الوقت المتعين بدليل قوله تعالى واذا سجد
 خضعه ذنبا من روجي فقتر الساجدين والغاء التعقيب ثم هو يدل على ايقاع السجدة على الفور حين تسوية نعم لا وهم
 فمما قرينة يدل الامر بها على الفور وكلامنا في ان الامر بالخبر من القران يدل على نفس الفعل لا على الفور كما قيل
 ان يكون ذم الملبس لانه لم كان عالما بانه لا يسجد مستقبلا بدليل قوله الي واستكبر قلنا ذم الملبس لانه مخالف لامر
 تعالى فيه والخامس انه لو جاز التأخير في الامر لكان الى وقت معين والابحار ان التأخير الى آخر وقت الامكان
 هو غير معلوم قبل ثم تكليف المكلف بالقيام بالفعل في وقته وعدم التأخير عنه مع ان آخر الوقت غير معلوم وهو
 تكليف بالاطلاق ولا دلالة للصيغة على وقت معين ايضا فتعين الفورية واجب عنه أولا بالنقص بالضرورة

بالتاخير كان يقع الفعل في اى وقت شئت وذا في جوارده فيلزم مع ايضا التكليف بالمحال واما ما اخبرنا
 بقوله والتاخير غير متعين من الشارع بل هو فمض الامر اليها ونحن نختار من بين المبادىء والى ان يخلو الحق
 بالمحال وانما يلزم ذلك لو كان التاخير متقينا من الشارع الا ان يتبين ان ما يتوقف وقت الذي يباين التاخير
 اليه والا يجب التكليف بالمحال وان لم يكن فليس ثباتا قال ولو تعين التاخير لكان وقتها العمركا ليج ما صار يعلم
 التاخير ونقول انه متعين فيكون جازا الى وقت يحصل الفرض بالجملة فيكون استاخير الذي لا يكون
 منه الواجبات التي وقتها العمركا ليج وغيره والسادس قولنا ان سار الى منفرة ويستبقوا الخيرات و
 المراد بالمنفرة والخيرات ما هو سببها اى الفعل الامور به انفسها لانها فعل ممتد فيستحيل مسابقة
 واستباقه الى فعله تعلم من هذا ان الامر بقوله والمسارعة والاستباق للامور كما
 في الآيتين انما هما لفصل اى لا يحد بل على ان المسارعة والاستباق في الامور فيفضل منها وجباين واما
 يتحقق المسارعة والاستباق لانها انما يتصور ان فيما كان له وقت وسيع فعمل في بول الوقت واما اذا كان
 واجبا فوريا وكان وقت مضيق فماتية في هذا الوقت الامور التي هي فور الشهادة العرف الا ترى الى ان
 يقول القاطع صم غدا ليقول له انما ساج ويستبق في الجملة فالامر في كل من محمول على التذبح والامور كما في الحقيقة
 منافيا لما يقتضيه المادة ففضل اقتضاء الامر بالشئ الخفى بالنصب على مقتضى مقتضاها عن جمل
 اى ضد ذلك الشئ القاطع حقيقة للضد المراد بالضد العام ههنا ما اشار اليه بقوله اعمى تركها في ترك الامور
 وقد يطلق ويراد به احد الاصلين الوجوبية والاحسن وهو يرجع الى الخاص بل هو عين في الحقيقة وهو مراد
 مما لا ريب فيه خبر لقول اقتضاء الامر بشئ لا شك في ان الامر بالشئ يقتضيه النسي من عند افعام بالنفس
 لان الوجوب مركب من الفعل والمنع من الترك فالا مراد بل على الوجوب بل على الشئ من الترك وهو عين في الحقيقة
 يكثر اقرروا دليل لا يخفى عليك ان المنع من الترك ليس جزءا مفصلا من الافعال على الوجه الذي هو على اى
 الطلب حتى الخاص فكذا الطلب المحتمى نجل عند العقل الى طلب الفصل مع المنع من الترك فانما صدق
 الشارع الامر بالفصل يلزمه ترتيب العقاب على الترك كما يتبين من قوله يقتضيه على الوجوب والى علم المنع من الترك
 جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزءا بمعنى فصل فليقل في الاول انه الامر بالشئ على الشئ من التام كونه بالالتزام
 لزوما يتبنا بالمعنى الا هم وانما لم يستلزم الامر بالشئ النسي عن تركه يخرج الوجوب من كونه واجبا فاقا واقعا
 للامور به وهو عبارة عن كل واحد من الامور الوجودية المتفاوتة لفصل الامور بالحق والشر ما كل في شرب الناقصين

لا يتأتى بفعل فعل القصد الامر بالشئ النقي عنه لافاقوم بين مثبت بنفي فليثبت بين لا تقتضا الامر النقي عن مثله في
 وبطلان الاول توقف الواجب على تركه اي ترك الضد الخاص بالحاصل ان فعل المأمور به موقوف على ترك الضد الخاص
 وكما توقف عليه الفعل المأمور به فهو واجب بناء على وجوب مقتضاه الواجب والثاني استلزام فعله اي فعل الضد
 الخاص ترك الواجب محرم فعل الضد توصية بفعل الضد يستلزم ترك المأمور به وكلما استلزم ترك المأمور به فهو حرام
 ففعل الضد حرام وفيهما اي في ذين الدليلين كلام في الحاشية كما يقع على الاول المراد بمقتضى الواجب ما يكون
 وسبيله الى قطع الساتر في الرجح مثلاً وان سلم ان ترك احد الضدين وسبيله الى فعل الآخر بل هو لازم مقارن
 له كما يذكر في دفع شبهة الكسبي ولا يلزم من وجوب الملزوم من وجوب اللازم كقبر يد الوجه حال غسله في الوضوء كما يقع
 على الثاني لا سلم ان كلمة الاستلزام فعله ترك واجب يكون حراماً بل ذلك اذا لم يكونا معاً جديين متضيقين
 فالكبرى غير كلية انتهى ونسباً قال السراج الصالح في شرحه انما في الاول فلو ان حصول الفعل متوقف على وجود
 علته الناقصة التي هي عبارة عن بيع الشرائط وعدم جميع الموانع ولا شك ان كل ما هو ضده مانع منه فمتوقف
 حصوله على عدمه ان التوقف على الكل توقف على كل واحد من اجزائه بالضرورة فيلزم توقفه على ترك هذه فثبت المطلوب
 وانما في الثاني فلو ان ايجاب الضدين في ان واحد على سبيل التضييق مما لا يفضل تخطا الصائد من العاقل ففعل من الحكم
 العادل نعم لوورد الامر بما قد يرد من حمل على التخيير والمثبت لا يكره او كلامه فيما وقع الامر بالشئ على سبيل التحسين اذا
 عرفت تدافاً ثم انه قد اجاب بعض المحققين عن دليل المشبهين انما عن الاول فبان كون ترك الضد مقتضى الثاني
 مسلم لكن الكلام في وجوب المقابلة فان المراد بوجوب المقابلة ان كان الواجب الاكلى يستلزم للعقاب عليها
 عند تركها فهو محرم كما مر في مقابلة الواجب نعم لا يكون ترك المقابلة حراماً اصلياً متى يكون فعلها فاسداً ويكون عليها
 عقاب وان كان المراد بوجوب المقابلة الواجب استجبي فهو مسلم لكن ذلك لا يستلزم انهي الاكلى لان المقصود بالثاني
 الامر بوجوب الثاني المأمور به وطلب ترك الضد لما هو الاجل الوصول اليه فلما ثبت بذلك عقاب على فعل الضد حتى
 يلزم القضاء بالآخر الثاني فبان الملازمة من فعل الضد وترك الواجب مسلمة لكن يجوز ان يكون الملازمة من
 متلفعة في الحكم بان يكون احدهما واجباً والآخر مباحاً كما يقع في جواب شبهة الكسبي فكذلك انما نحن فيه ترك المأمور به حراماً
 وفعل الضد مباح لا امر به ولا نهي عنه ولا دليل على حرمة ولا على عدم الاختلاف بتلك الكيفية قال صاحب الفقيه
 بعد نقل استدلال مشبهين والتمسح فيها بالجمل انه لا دليل على كون علة الحرام حراماً فان ذلك اما من جهة
 كونها مقتضى الحرام فيدل على حرمة النقي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها لم يلازم

سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلنا على وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود والظن موجب التقاضي من امرين وجوبه اشتقاق
ذلك من سائر احكام الشرع وتجميع موارد ما نفيا لانه لم يقف على ما يقيد ذلك بل استغنى عن تبيينها خلافاً لغيره
الى ذلك ملاحظة فتوى ائمة اكرامه صلواتهم على خير الالحام والامن جنة فكم لعقل صريح او هو ايضا سمع ان العقل
لا يتحمل كون الشيء حراماً من دون علة بل يتبعه فلا مانع من حكم بوجوب الزنا مع علة اكل الطعام الذي يوجب
القوة عليه الامن باب التكليف التبعي وقد ذكر جميع ذلك تزييف ما قاله الشارع الاصل والناظرين لا يستلزم
الامر بالشئ النهي عن ضدهما خاص تحقق الذهول حال الامر عن الاخذ بالوجود بقاءه والجارح على
بالذهول فامتنع النهي عنها اي عن الاخذ بالخاصة خاصة صلوات الشارع لوامرنا بفعل الواجب فخرجنا
امر به فاعلمون عن اضداد ذلك لفعل مثلاً اذا قال الشارع صل فالتكليف لا يخطر بباله شئ من هذا الوجه
كالاكل والشرب وغيرهما فضلاً عن تبيينها بل هو ذليل على خلافه لم يعلم الاضداد وكيف تكون متباعدة وفيه
اي في الدليل المستور ان الله اي شئ مستبعد عنه اي من الامر كدليل الاشارة اي كماله بل الاشارة
يستنبط من العبارة بدون ولايتها عليه صراحة كذلك النهي ايضا يستنبط من الامر وان لم يدل عليه صراحة
نحو قوله تعالى وحمله وقصالة ثلثون مثراً اذا انضم مع قوله تعالى وقصالة عشرين يدل على ان كل سبعة عشر يوماً
الاولى غير مستقلة في الدلالة على كون كل سبعة عشر يوماً سبعة ايام في التسمية بالآية الثانية ظهر من مجموع كل القضاة
ثلثون يوماً فصل عامان واما اربعة وعشرون شهراً في ستة اشهر فلا محالة يكون هذا المقدار الباقي كماله بهذا
حين الامر بفعل الواجب يستنبط منه ان تركه مذموم وهذا هو النهي اقول ان استنباط النهي عن ترك المأمور به من
سلم لكن النهي يستنبط منه هو النهي عن ضده العام لا الخاص لان استنباط منع الاكل والشرب وغيرهما من قول الشارع
صل ثم كما لا يخفى نعم من قوله صل يستنبط ان ترك الصلوة ممنوع فلا يضر الذهول اي ذهول الاضداد
الوجودية حين الامر مع انتفائه اي الذهول فيما اصل اي صفة هذا الاصل اي اقتضاد الامر
بالشئ النهي عن ضده الخاص له الضمير راجع الى الوصول والخاص انما على تقدير تسليم الذهول فتحقق
فيما والماستحسانه الذي مذهب الاصل له اذا امر بالواجب لا يدل عن اضداده الخاصة لاقتناع الذهول
في شأنا يسجد اقول انتفاء الذهول في حقه نعم لا يوجب علينا ان نحكم بان الامر بالشئ يستلزم النهي عن
ضده الخاص ونعمل على مقتضاده لانه نعم عالم بجميع الاشياء ونحن لا نعلمها بل نحن نحكم بحكمها كما امرنا به
ولم يثبت عندنا استلزام الامر بالنهي عن ضده الخاص فكيف نحكم به بنقل عن مقتضاه فتدبر في البحث

من المتأينين اي المتأينين محال واسع يطلب من غير هذا شرح ولو ابدل في الاستدلال
 على هذا الاصل انتهى عن الضد الخاص بعدم الامر به اي بالصدوقه مكان قوله الامر بالشئ يستلزم
 النهي عن صدقه بهذا الاستلزام عدم الامر بصدقه فيبطل فعل الضد حين الامر بفعل المأمور به لكان ذلك
 اقرب الى الاثبات من قولهم الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد الخاص فان استلزام الامر بعدم الامر بالضم
 اظهر من استلزام النهي عن الضد فان الشارع اذا امر بشئ قائما ان يامر بصدقه ايضا ولا على الاول يستلزم
 بالصدقين وهو محال وعلى الثاني ثبت المطلوب وفيه ان استحالة الامر بالشئ مع الامر بصدقه انما يكون فيما كان
 الامر مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا استحالة كما يجتمع الامر المضييق والموسع ولا يلزم الاستحالة
 فيه لان الموسع هو ما يجب اتيانه في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في اي جزء منه مثل ولم يتعين عليه الاثباتان
 في ان معين من اثنائه ونداءه يجمع الامر به في الشئ الواحد مع تعدد وجهته ثم اقول ان ما قال المصنف
 لو ابدل النهي بعدم الامر ببيان لغير الامر بالشئ يستلزم عدم الامر بصدقه فيبطل فعل الضد فكان اقرب فهو لا يجب
 لفعل بل بغيره لان استلزام الامر بعدم الامر بصدقه لا يوجب بطلان الضد ونهيه عنه لان عدم الامر بالشئ
 لا يوجب نهيه وبطلان فعله بل يوجب اباقة الشئ كما ينطق به كل شئ لك مطلق حتى يرد فيه نهي ضلي هذا يمكن
 فعل الضد حين الامر بالشئ مباحا لا منهيئا عنه ولم يطلب هو الشئ عن الضد كما لا يخفى فصل اختلفوا في ان
 الامر المقيد بالوقت لو لم يأت بالامور به في ذلك الوقت فهل يجب اتيانه في الوقت الاخر بحرر والامر بالامر
 بمحتجيات في اتيانه في الوقت الاخر الى امر جديد واليه اشار المصنف بقوله الشيخ ابو جعفر الطوسي والاكابر من
 المحققين على ان الامر بالوقت بان امر الشارع لفعل وعين له الوقت سواء كان موسعا كصلوة الظهر
 او مقيدا كصوم رمضان واخرز بالوقت ما ليس لك كصلوة الزلزلة فلان وقتها العمر لا قضاء لها الا ^{بذلك}
 ذلك الامر الاول في وجوب قضائه اي قضاء ذلك الواجب الموقت لوفات ذلك الواجب في الوقت
 الذي عينه الشارع لعدم دلالة قول القائل صم يوم الخميس على صوم غيره اي غير يوم الخميس
 بوجه من الوجوه فكيف يدل الامر بالواجب الموقت على اتيانه في غير ذلك الوقت لو ترك في ذلك الوقت
 في الحاشية لم يقل على صوم يوم الجمعة كما قاله الحاجي بقرره العسدي لسلاير وانه لم يقل احدا بقضاء الامر
 بالشئ تخصيص قضاءه بوقت انتهى لا يخفى عليك ان ذكر الجمعة في كلام الحاجي انما هو تمثيل للدلالة ان الامر بالامر
 بوجوب تخصيص قضاءه بوقت معين لوفات دخل ذلك شأن في كلام المصنفين فلا ورود للاعتراض

على كلامه الا ان يقر ان ذكر الجمعة يوم الخميس القضا بوقت معين فتركه اولي لتأمل واحتمال اختصاص
 بجهة الحسن به اي بذلك الوقت المأمور به الشارع هذا دليل ثامن المطلوب حاصله ان يكون جهة
 حسن الفعل الواجب الموقت مختصا باتيان في الوقت الذي بين الشارع ولا يفتي ذلك بحسن في اتيانه في غير الوقت
 الذي عتق الشارع بل يحتمل ان يكون الايمان في غير الوقت المعين قبيحا محرما لا خلاف ان حسن الفتح في خلاف ذلك
 فكيف يدل مجرد الامر بفعل على وجوب قضاة مثل ان امر السيد عبده يوم العيد بلبس العاخرة وقول المصطفى
 سافر غدا لا يدل على لبس وسفره في غير اليوم المأمور فيه بل يلبس ولم يلبس فيه لا اختصاص جهة الحسن في
 ذلك اليوم في الخاصية هذا الدليل انما يثبت على قاعدة التحسين لعقل كما هو الحق انتفى كلفه شيعة على ما عده من
 الشرعي ايضا غير بعيد لاحتمال كون حسن شرعي مختصا باتيان الفعل في الوقت المعين فقام واخذ من
 الشارع حمد الله على الدليلين محصلا ان مراد العالمين بوجوب القضا ويجوز الامر بالشئ انما علمنا بوجوب
 صحيح في وجوب القضا في مثل قوله نعم من كان منكم مرضيا او على سفر فعدة من ايام اخر وقوله نعم من
 صلوة اوليها فليصلها اذا ذكر ما عرفت لنا ذلك انتفى ان الامر بالوقت لو نزلت في ذلك الوقت
 لم يفرغ ومتنا عنه ما لم ناته مثله في الوقت الآخر وجعل لنا العلم ان حسن لم يكن مختصا بل لا بد من علم
 له وللقضا والمطالبة الاولى لم يرتفع انتفى اقول هذا غريب منه لان اصل العدم ينفي هذا احتمال
 فخرج عنه ما اخرج الدليل وبقى الباقي على حاله والبيان هذا قياس وقد عرفت بطلانه من تدبيرنا و
 ايضا ثبوت القضا في شئ ينقض غيره لا يستلزم ثبوته فيما لا دلالة له عليه مع اصل البرائة كما مر على الحكم
 الشرعية في استتبع القضا كالصلوة اليومية وقد لا يستتبع كالحج والعبادة ولا دلالة للعام على الخاص
 بخصوصه فلو كان الامر كما بينه الشارع لوجب ان يحكم بقضا الحج والعبادة ايضا وانى له باثباته ثم قال
 ذلك اشارة معترضا على الدليل الاول المصنف وهو قوله لعدم دلالة يوم الخميس على صوم غيره وعلى
 ما استدلل به العلامة على المطلوب بان الاوامر الشرعية قد يستتبع القضا كاليومية وقد لا يستتبع كالحج والعبادة
 ولا دلالة للعام على الخاص وبانه قال القادة من ايام اخر وقال النبي صلى الله عليه وسلم عن صلوة اوليها
 اذا ذكرها والتاسيس خير من التاكيد فقال شارح و ما استدلل به العلامة بعد ارتضاء هذه الامثلة
 اي بالاستدلال المصنف رحمه غير تام فان هذين الاستدلالتين انما يثبتان جهة عليهم لو ادعوا دلالة
 النص الوارد في الاوامر على وجوب المثل ودلالة لفظة اما لو قالوا بان النص المطالبة المطالبة المثل وتعرف

كلام الشارع في قوله

الوارد في القضاء لهذا التخصيص لعدم فراغ الذمة عن المطالبة الا باداء المثل كما ذكرنا فظاهر انها لا توجه لها بهذا
القول انتهى هذا المذهب من الشارح لا يملك قد عرفت ان للنص الوارد في الاداء ليس له دلالة على وجوب
القضاء باحدى من الدلالات الثلاث والقياس باطل واصل عدم الاجتزاء واليضا لو كان تعريف
النص الوارد في القضاء يجب قضاء الواجب الموقت بدون احوال والقضاء بخصومه لكان قضاء الامانة
واجبة اليضا واجبا كما عرفت انفا قد تبرر الاستدلال على عدم اقتضاء الامر بالموقت وجوب القضاء
لوفات بالاداء الى الاداء والتسوية بين الوقتين كما استدلل به المحاجي ضعيف حاصل الاستدلال
لو كان الامر بالموقت موجبا لقضاء الواجب من غير حاجة الى امر جديد لكان معنى قول الشارح صم يوم الخميس
صم اما يوم الخميس او يوم الجمعة مثلا فيكون صوم الجمعة من المكلف اداءا ومساويا لصوم يوم الخميس فلا يكون
الواجب المأمور به في الوقت المعين باتيانا في غير ذلك الوقت قضاء ابل يكون اداءا ومساويا بالفضل في وقت
المعين ووجه ضعف ما قال العضدي بان التخصيم ان يقول معنى قوله صم يوم الخميس ان المكلف باصومه
في القاعة يوم الخميس واذا فاتت خصوصيته يوم الخميس فليست ادراك الفات بان يصوم يوم الجمعة او غيره
فلا يكون القضاء اداءا ومساويا له فتأمل قالوا اي الذي يسون الى ان الامر بالموقت يوجب القضاء بدون
حاجة الى امر جديد فاما من فاعل الصيغة المجهول بالصوم المطلق من غير تقدير فيه بالوقت وغيره فتجوز
وامرنا ايضا بتخصيص الصوم في الوقت المعين ولفوات الثاني اي تخصيص بالوقت المعين لا يفتقر الى
اي الامر بالصوم حاصلنا اذا امرنا بالصوم فقد امرنا بشيئين الاول الصوم والثاني القاعة في وقت معين
فاذا لم يقع في الوقت الاول بسبب لا يفتقر الامر بالصوم او فوت الثاني لا يستلزم فوت الاول وبهذا الحكم
في غير الامر بالصوم في الوقت المعين يدل على وجوب قضاءه لوفات واليضا قالوا والوقت المعين للعبادة
كما حل الدين كلما ان الدين لا يسقط لوفات وقت العبادة ويجب قضاءه في غير ذلك الوقت كذا في
اليضا لا يفتقر لوفات وقت المعين فعلى هذا لا حاجة في وجوب القضاء الى امر آخر وقالوا ايضا لو كان وجوب القضاء
محتاجا الى امر جديد لم يقع القضاء قضاء ابل يصير ادرا لانه الامر بالشيء بعد الوقت الاول يستلزم كون ذلك
الشيء مأمورا به في ذلك الوقت فيصير اداءا اليه اشارة بقوله ويلزم ادائه اي اداء القضاء وقتان
عن اولية الثانية بسطرتها اما عن الايل فقوله التعليل في الامر خارجا ممنوع ما صلبه في قول
صم يوم الخميس مثلا وان كان يستفاد منه التعليل ويفهم منه الصوم والبقاء في يوم الخميس لكن وجوده محال

على حدة ثم على الموجود فيه صحتها وحاشيها ان لا يباينها هو الحيوان والناظر في القدر فيه في
 الخارج بان يوجد الحيوان اولاً ثم ينضم اليه وجوده وانما لا يطبق فيحصل منها ما يثبت الانسان ثم ينضم اليه
 بالمقصود فيحصل زيد على الموجود في الخارج هو زيد يا صديق في الحقيقة المطلق مع القيد وبكذا المطلوب بان لا يكون
 الواحد الذي هو صدق القدر ومن ثمة ذاتها اي عالم من الآخرة حتى يتبين المطالبية وعلى تقدير تسليم وجود
 المتعدد في الخارج يمكن ان يقع ان المطلوب اشارة بانها من قولهم يوم الخميس هو المطلب من فقه
 المستعدين وانما هو المطلوب بالعرض فبانها احد هما يتبين لما هو المقصود بالذات فلا يثبت المطالبية
 اقول جميع ذلك من التفرقات العقلية وبناء الكرام في مثل هذه المقامات على عرف ولا ريب
 ان العرف لا يفصل بين الامر بالشئ في الوقت لمعين لا يتعدد بل يعمدون من قوله يوم الخميس هو الصوم
 بالمقصود من دون خلوها بالهم وجوب قضاة الوقت وانما الجواب عن الدليل الثاني انما اشار اليه بقوله
 الذي في الدين في ايام الاجل وغيره فارق بينه وبين الصوم والحاصل ان المدين لا يبرأ من
 القضاء ايام اجله بل هو مشغول الذمة بعد القضاء الاجل ايضا بالاجماع بخلاف الصوم فان استوفى
 الذمة بعد القضاء وقتها العين ثم انما هو قول المبحث والاضاحي ان الذمة قبل اجلة المدين ولا يجوز نقل المادية
 قبل وقتها المقرر شرعا كالقضاة مثلا قياس الدين على الصوم قياس مع الفارق على ان القياس من اجل
 باطل فلا يمتشي الدليل ولما الجواب عن الدليل الثالث فقوله واستدل ان القامت مانع من عبودية القضاة
 او اذ افان في الاداء لا يكون استندراكا لما فات اولادها استندراكا لما فات اولادها يكون اذ هو فصل
 اختلغا في ان المطلوب من الامر هو فعل جزئي او كلي فكل المطلوب بالامر فعل جزئي في مطابقة
 لما هيته الكلية الصادرة عليه لا المطلوب بالامر هي اي المادية الكلية لا مستطالها اي يستهان بها
 الكلية خارجا اي وجودها في الخارج والشايع لا يطلب ما يتوهم وجوده في الخارج لا في ذاته بل في
 وقيل ليس المطلوب بالامر الفصل الجزئي بل المطلوب منه حتى اي المادية الكلية لتفصيلها لا اي تفصيل
 الجزئي والمطلوب من الامر مطلق خال عن التفصيل والحاصل ان الجزئي مقتدر الامر والى المطلوب
 مطلقا فكيف يدل عليها مع القيد منشأ التراجع بين التفرقة الاختلاف في وجهها اي وجود
 المادية الكلية لا بشرط شئ فمن قال بوجودها قال بكونها مطلوبة بالامر ومن لم يقل به قال بعدم كونها مطلوبة
 بالامر لازوم تحليف للمحال واعلم ان المادية قد توفقه بشرط ان يكون مع بعض العود في كمال الانسان بقية الوقت

وكالمقيد بهذا الشخص في الاصطفا على المتعدد ومثل هذه الماهية تسمى بشرط شيء ولا ريب في وجوده في الاعيان وقد
توخذ الماهية بشرط تجردها عن جميع العوارض وتسمى الماهية المجردة وبشرط لا شيء ولا وجود لها في الاعيان وقد توخذ الحكماء
من حيث هي هي بشرط ان تكون مجردة عن العوارض او مقارنة لها بل يجوز ان يقارن معها العوارض وان لا
في اكل الجبني تسمى الماهية لا بشرط شيء كما لا انسان من حيث ان تعرضه الكلية في العقل وقد اختلف في وجودها
فذهب جمهور الحكماء الى وجودها في الخارج في ضمن افرادها وبعض المتأخرين الى ان لا وجود لها في الخارج بل وجودها
فيه هو الافراد وحدها اختيار الثاني وثاقا للعلامة المتقارن الى وغيره من المحققين حيث قال والحق وجودها
اي وجود الماهية بوجود افرادها وذلك لانه لو وجدت في الخارج في ضمن الافراد كما عليه جمهور الحكماء لم يكن
الشيء الواحد متصفا بالتصفات المتضادة وكونه موجودا في الالكنة المتعددة فلا بد ان يكون معنى وجودها في
الخارج هو وجود افرادها ولا يخفى عليك ان اتصاف الشيء الواحد بالتصفات المتضادة وكذا وجوده في الالكنة
المتعددة انما يمتنع لو كان ذلك الشيء واحدا بالشخص وانما اذا كان واحدا بالنوع فلا استحالة اذ الصبيات
شكلا موجودة في الخارج معروفة بالتشخصات الكثيرة فكذا افرادها موجودة في الخارج وهي مشتركة مجتمعة
في جميعها دون الشخص باعتبار ان كل فرد متصف بصفة خاصة وحاصلة في مكان معين ولا استحالة في ذلك
لما نقل الشارح التجريد عن بعض المحققين وتحقيق المقام فيقضي البسط في الكلام وكيفما مفتي كان وجوب
وجود الافراد انما يطلب بالامر بها نعم لو لم يكن لها وجود في الخارج بوجه لا يمكن طلبها لزوم التكليف بالمال
ومطلقها اي مطلق الماهية لا يتا في مقيد ها اي مقيد الماهية بل يشمله اي يشمل المقيد الماهية
حاصلة وقع دخل مقدر لقرينة انه لو كان المطلوب من الامر مطلق الماهية فكيف يحصل الا متناهي الفصل
جزئي من جزئياتها لانه منافي لمطلق الماهية وحاصل الجواب ان الجزئي الذي الى به المكلف هو مطلق الماهية
التي لا منافاة بين المطلق والمقيد لان المطلق دخل في المقيد وهو من افراد المطلق وعلى هذا يلزم ان
الماوريات هو مطلق الماهية لا جزئيات بل هي ماورياتها بالعرض واسباب لايتان الماورية فليست
يلزم ان لا يكون حصول الجزئية ماورياتها بالذات متماثل والقول بان منشا النزاع بين الطرفين
عدم التفريق بينهما اي بين الماهية بشرط لا شيء وبشرط شيء بعينه كل البعد لا يلقى بنية
اعاد الطلبية فضلا عن الفضل وقيل فيه قرض على التقارن الى حيث زعم ذلك فتأمل فصل الشيء
هو طلب ترك الفصل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ودخل فيه لفظ التحريم ايضا على ما هو المتبادر

من هذه المادة في الحرف والماثل الكف عن الزنا فهو داخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات
 وانه فعل من الافعال منى من حيث الملاحظة فعل آخر هو الزنا وحال من احواله كذا قيل ثم ان اعتبار
 القول في تعريف المنى ايضا باعتبار الاغلب كما مر هذا في الامر والالم سبق منى بالانحراف بالاشارة
 واخلا في المنى وهو خلاف الحرف وقدر مفعلا في الامر قد ذكرتم انهم اختلفوا في ان المنى هل هو تحریم
 او الكراهة او مشترك بينهما لفظا او معنى وقيل بالوقوف على حذره ما قيل في الامر وحق انه للتحریم حقيقة
 محبان في غيره للتبادر وهو دليل الحقيقة والذم العبد على الفعل بعد قول السيد له لا تفعل
 والذم دليل الحرمة والفحوى قوله لم وما نهيك عنه فاضيقوا قد امر الله سبحانه بجهنم عاينى
 عنه الرسول والامر للموجب كما مر فيكون الانتهاز واجبا وهو المنى بالتحریم ولما كان يتوهم ان الآية تدل على
 وجوب الانتهاز عن مناهى الرسول خاصة والمطلوب اعم قال الفحوى قوله نعم ان تحریم بعض مناهى الرسول
 يدل بالفحوى على تحریم ما منى الله عنه مع ان مثل ذلك الاحتمال والتفرقة بين منى الله والرسول لا يخلو
 عن بعد ثم ان الآية تدل على ان لفظ المنى ايضا للتحریم كما ان عينة لا تفعل له بناء على صدق المنى على
 كل عينة لا تفعل كما مر في الامر ومنها بحث يطلب من القوانين وصل المطلوب به اى بالنهى كف النفس
 ومنعهما عن المنى عنه او المطلوب به عدم الفعل المنى عنه وتوكان والاكثر من على الاول ابا
 على الثاني وحكى انه قول جماعة كثيرة حتى للعلامه في الكتابين التهذيب والنهاية ففي الاول انتهاز
 الاول وفي الثاني الثاني وهو الاقرب لحصول الاشتغال عرفا بغير ذكر العبد عما نهاه مولاه عنه من غير
 ملاحظة انه كف نفسه عنه ام لا بل ذلك لا يخطر ببال احد فكيف يكون مطلوبا بالنهى وسمى تفصيله
 منقشا فلاول اى حجة القائل بالاولى ان تشير القدرة في القول الثاني وهو عدم الفعل حاصل
 ان المنى تكليف والتكليف انما يتعلق بما هو مقدور للكف لاستحالة التكليف بالمال وعدم الفعل اذ لا مال
 ان يكون اثر القدرة الحادثة للكف اذ هو حاصل قبلها وتحصيلها ثانيا تحصيل الحاصل وهو من غير
 ان المطلوب بالنهى هو الكف لا عدم الفعل ولثاني اى دليل القول الثاني اعلى من الغفلة عن الاول اى
 الكف حين المنى والحاصل ان تذكر المنى عنه لا يخطر ببال كف النفس عنه كما ان السارق مثلا ترك
 السرقة ولا يخطر بباله مدة عمره كف نفسه عنها وبكلمة النفسه عن الكف حاصل غالبا فلا يكون مطلوبا
 بالنهى وهذا هو القول الاخير لما عرفت من عدم فطر الكف بالمال ولان الكف لو كان مطلوبا

فلا يصدق الاشتغال على مجرد الترك ولا يحسن المدح عليه مع ان العرف على خلاف ذلك قيل عليه لو كان بالاشتغال
 عدم الفعل يلزم ان لا يكون الكلف مثابا عليه لان ما لم يقرب عدم الفعل بكلف النفس لا يثيب عليه اذ من العلوم ان من لم يشرب الخمر
 عمره و هو يعلم تحريمه فهو غير مثابا على تركه حتى يعلم الحرمة وكيف نفسه عنه اشتغال النفس واجاب عنه صاحب القوانين اولا بانه معارض
 بالكلف بصد التراب وفيه ان الرأيا مطلقا ثم هذا يكون الكلف المقيد بظهور ما وثابا بان هذا الكلام على ظاهر حال المسلم فاذا
 ترك محكم عليه بالثواب وفيه ان المفروض من علمه انه لا يعلم الخمر ولا يشرب فالحكم عليه بالثواب وثانها اننا لا ندعي
 بل ندعي امكان حصول الاشتغال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الاشتغال سواء كان محتاجا الى الترك او الكلف
 او فعل فمما اخبروا لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتطمين النفس على الاشتغال والانتفاء عن كل ما يمتنع
 ان لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر الضمان لا يخفى عليك مبنى هذا الجواب ان ترك الفعل يحصل الاشتغال بالثواب
 عليه اي لو كان وهو جدي لاننا مأمورون بالكل بالظاهر وبالفهم والعرف ولا شك في ان من ترك الفعل لمجرد النهي عنه
 فظاهره انه اشتغل والعرف ايضا يحكم بامتناله تليس لنا التعدي الى غيره والقول بان الراديه الكلف مع عدم ظهوره
 بالبرهان حين تركه فيحصل الاشتغال يحصل الثواب ان شاء الله تعالى فاعلم وتأثير القدرة في الاستمرار كما ترى في
 الحكمه في الجواب عن دليل القائل بالكلف حاصله ان اثر القدرة ليس بعدم الفعل حتى يعلم ان العدم لا يكون اثر القدرة
 كما دل عليه اثره في الاستمرار على عدم الفعل يعني ان القدرة تبقى ذلك العدم مستمرا ولا يرفع به بانها والفعل فصل
 النفس للبدن وام عند الاكثر كما نسب اليهم العلامة في النهاية والحد وبالدوام عدم ايمان المأمور به وانما هو مقتضى
 والظاهر من المصنف بالبحث عنه وذهب السيد المرتضى واتباعه كالفرجاني في الحصول ايضا في المنهاج
 الى ان النفس كالامر اي كما ان الامر لا يدل على التكرار والقوة لا على مقابلة كذا لك انتهى ايضا لا يدل على
 العلامة المحل قولان في التهذيب والنهاية في الاول انه للقدرة المشتركة بينه وبين المرقه كالامر في الثاني
 انه للدوام واخاره المصنف وثانها شيخنا صاحب العالم خلافا لصاحب القوانين وهو استدلال المصنف على
 اختاره بقوله لنا على ان النفس للدوام استدلال السلف به اي بالنسبة على دوامه من غير تغير فيكون
 منهم وهو محتمل في الاولات الاتفاق والافتقار الى الدوام عرفا كما اذا نهي سبيعه من فعل فتركه مدة ثم فعل سبيعه
 بعد ذلك العرف عاصيا على القاسم يدلو على ان سبيعه قد ضاعى عن الفعل بمدة كذا وانقضت زائدة عنها لم يثبت
 العقل او يدنو ولا قيل يمنع تبادر الدوام فهو ممنوع عما لا يخفى واستدل صاحب القوانين على ان النفس لا
 للتكرار كما هو مختاره بان الاوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالصة عن اللام والتدوين وهو مقتضى

في المادية لا بشرط شئ ولا في المادية على المادة الا الطلب كبحي القوي او الالهي والاصل عدم شئ آخر
 فمن يدعيه فعليه البيان بان في حصول الدليل ان المعاد حقيقة في المادية لا بشرط شئ فالله يدل
 على طلب ترك تلك المادية مطلقا والمطلق لا يفرق الى الفرد والكل بل في فرد والكل هذا الترك مطلقا على
 الدوام فعلى هذا القول انه لا دوام فليس بجيد فكل ما يستدل على كون الشيء للدوام بالمنع من ادخال
 المادية في الوجود ما حصل ان الشيء يقتضي المنع من ادخال المادية الفعل الشيء في الوجود فيجب تركها
 او لو اتى بمرقة فقد دخل ما به الفعل في الوجود فيما لم يقتضه الشيء ورد المصنف هذا الاستدلال بقوله
 ان معنى المستدل بمنع ادخال المادية في الوجود بالمنع وانما يبحث لا يوجد الفعل الشيء هذا بالمنع على
 المطلوب لان الداعي ايضا في ان الشيء يقتضي منع ادخال المادية في الوجود ومنع ادخال الدليل بين الدعوى والادلة
 اي ان لم يكن المستدل بالمنع المذكور المنع وانما يلزم المراد المنع في بعض الاحيان دون بعض لم يقتضه اي منع
 تلك المراد المستدل لانه بعد اثبات المنع الذي قالوا اي القداميون الى ان الشيء مشترك بين الدوام
 بان الشيء ورد له اى للدوام والتوقيت اما الاول كقولهم قد لا تقربوا الزنا والفرج من غير فالدوام
 قطعاً واما التوقيت فنحو نهي الطبيب للمريض عن كل اللحم مثلاً فهذا النهي يدل على عدم اكل لحم من المرض ^{بطلان}
 في مشترك الشيء بين الدوام والتوقيت والاضايفتي الشيء بالدوام تارة نحو لا تزن واما في نفس
 اي نفس الدوام تارة نحو لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا تكونوا باركين اي لا يلزم نهي الدوام في نفس كذا
 الدوام في نفسه بمرارة لا تقتضى ايضا في نفسه بغير الدوام فلا كان الدوام كان نهي الشيء
 الدوام متناقضاً ثبت انه لا قدر المشترك قلنا في الجواب من يستدلهم قرينة التوقيت في نهي الطبيب عن كل
 اللحم قائمته والنزاع في ان نهي محرر عن القرائن يدل على الدوام والبرهان بما علمه من شائع بالاجواب عن
 ان نهي قد يقيد بالدوام وقد يقيد بالتوقيت فما علمه ان نهي يدل على الدوام متناقضاً فالتقيد بعد الدوام متناقضاً
 نقيض بما علمه من شائع ذلك لا يعيد من التكرار بل شائع في الكلام ولم يبرهن من الجواب بكفاية نقص
 اشارة الجواب الاول الى جوابه ايضا لان مقتضى الدوام قرينة على ان الشيء في المقام على سبيل البيان
 معناه المتبادر **فصل** اختلفوا في دلالة الشيء على خساو الشيء على احوال منها دلالة على خساو الشيء
 مثلاً اسوا وكان في العبادات او في المعاملات ومنها عدم الدلالة مطلقاً فلهذا يفرق بين اكثر احواله والاول
 عن بعضهم وهو مذنب جهول المشافهة والحقانية ومنها دلالة على خساو في العبادات ودون المعاملات مطلقاً

فخر الدين بن ابي بكر بن باين بعض العلماة ومنها دلالة عليه فيها شرعا لالفة وهو نائب السيد وابن الحاجب منها
الدلالة على الفساد في العبادات شرعا لالفة قد ينسب لبعض الاصحاب الى اكثرهم فاشارة المنصف الى ما اخبر به
المنفى في العبادات لاني المعاملات والعبادة عبارة ههنا عما احتاج محتمها الى نية التقرب والمعاملة ما قابل في ذلك
المنفى عنها اي عين العبادات وانفسها مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والادوات كالزمان والمكان وغير ذلك
مثلا المنفى عن عبادة الشمس والقمر والنجوم ونحوه او غير ذلك اي خبر العبادات كالمنفى عن قرآنة الغرام في اصلوة او غير ذلك
اي شرط العبادات كالمنفى عن الطهارة بالاماء المعصوب فان الطهارة شرط للصلوة فالمنفى عن جميع ذلك يدل
على فسادها اي فساد العبادات في الحاشية هذه الدلالة شرعية لا انوية وعليه السبيل لكشفه اي المنفى من جميع الدلالة
بها والحاصل ان المنفى لا يفتقر الى ما ياتي به المكلف لان النامي حكيم هو لا يفتقر الا عن الفشار والشكر والموافاة
فذلك منسأ لما منى عنه واذا كان الماتى به قبيحا فهو غير المأمور به البتة والا لم يترك كون الشئ الى احد المأمور به
تقابل واذا كان غير المأمور به فلا احتمال لفعله ولا امتناعه اي المنفى مع فساد اي الحكمتين اي حكمه الامور
هذا دليل ثمان على المطلوب حاصله ان في الامر بالعبادة لا بد ان يكون فيه حكمه موصلة لبطلان العيش في شأن الحكيم
ولذا في المنفى عنها القبحية وحقه فلو لم يدل المنفى عن الفساد لكان حكمه الامر المنفى متساوية فاذ كانت الحكمتان
يتمتنح المنفى استلزام العيش والترجيح لا مرجح وهو في شأن الحكيم محال فلا بد من وجود المصلحة في المنفى غير مصادرة
وليس الا الفساد او مرجح حية حكمته اي حكمه المنفى يعني الما يكون حكمه الامر راجحة وحكمة المنفى مبرورة فايضا يكون
المنفى متمسعا للزوم ترجيح المرجح لا لا يفتقر به مصلحة الصحة الراجحة وامتناع الصحة اي في العبادات مع حجائنها اي
حكمه المنفى اذن من الظاهر انه لو كان حكمه الشئ راجحة فصحة العبادات تكون متمنعة واشيخ ابو جعفر الطوسي رحمه الله
العبادة لغيرها في الفساد فانه قال كما ان المنفى يدل على الفساد في العبادات كذلك يدل على غير ذلك
ايضا من المعاملات والاتقاعات والدليل المذكور ان الدال على فساد المنفى عن مع تمامه اي على لغة بطلت
جميع مقدماتها مرفية اي في غير العبادات ايضا والمباحث في التسمية بين العبادات وغيره مستظهر
قوى لكثرة الوجوه المضطحة لقول اعمد والمخصص كما قيل ويحتمل ان يدروا بالمباحث المباحث في أهل المسئلة
والدلالة المنفى على الفساد مطلقا كما قيل ايضا والوجهية ومحمد بن الحسن الشيباني من تلامذته قال ان المنفى يدل على
فساد المنفى اعتقلا على فساد معنى انه لو كان المنفى عنه امر شرعيا فالمنفى عنه لا يكون موبيا اليقبح ذلك الامر في
المنفى عليه فاما لا يراعى ان المنفى على صحة المنفى عنه لا تمنع اي لكان المنفى عنه متمنعا

فلا يتصور له وجود شرعي فلا يمنع المنع عما يتعلق بالقدور وما هو غير مقدور لا يصلح للمجوزية فلا فائدة في
المنع عنها فيكون عتبا لتوضيح الدليل ان المنع من الصلوة في الدار المخصوصة فلا يقتضي ان القاعات الصلوة فيها يمكن
عن المكلف ولو اتى بها فيها كان صلوة فلو دل المنع على البطلان ولم يدل على صحة ما منع من صلوة من
المكلف في تلك الدار ولو اتى بها فيها لا يكون صلوة نعم لا فائدة في المنع عنه لانه بمنزلة منعك عما لا يقبل ذلك بقدر
الارباب في حجة واما ان اي المنع عنه كالصوم فهو في قوله لا يقتضي في العبد بن غيرهم شرعي لان الاما شرعي هو الصحيح في حقهم
والحاصل انه لو لم يدل المنع على صحة المنع عنه لم يكن مني الشارع شرعا لان المنع شرعي هو كما هو في نظر الشارع واما
فلا لم يكن المنع شرعا كان مني الشارع من صوم العبد بن مني العتبات لا مطلقا كما هو معنى الصوم لانه لا يقتضي
عن الصوم شرعي اي الامساك بخصوص مع انية وذلك باطل اجمالا فثبت المنة الى ان الشارع لا يوجب الامساك كذا في حق
اي يراو بالمنع عن الصوم في العبد بن الامساك كما هو معنى الصوم لا الصوم الشرعي اي لا يراو بالمنع عن الصوم
في العبد بن الصوم المعبر في الشرع اذ هو ليس بصحيح في نظر الشارع وهو باطل كما عرفت اذ المراد بالمنع المنع المعتبر
الشرعي قلنا في الجواب اما عن الاول فواستلزامه اي المنع بهذا المنع لا بغيره حاصله انما مقتضى عدم المنع في الصوم
مثلا بهذا المنع الصاد يقول الشارع لا يصوم يوم العيد وذلك ليس بمحال انما المحال ان كان الصوم متناهي المنع سابق على ثبوت
المنع ثم من الشارع ايضا بمنع آخر كما يتم ان يحصل المحاصل محال اذ كان حاصله بغيره اذ التحصيل الذي تحصل منه انما
اذا كان حاصله بهذا التحصيل الذي تحصل منه فليس بمحال كما هو مقرر في محله واما الجواب عن الثاني فهو قوله شرعي فانه
الصورة المعينة حاصله انما لا يتم ان شرعي ما هو المعبر في نظر الشارع بل شرعي هو الصورة التي عينها الشارع سواء كان
فاسدا او صحيحا مثلا الصلوة هي الاركان لخصوصية اجزاء من الشارع ففي اي مكان صليت تلك الاركان كما هي
صلوة سواء كانت صحيحة او فاسدة فيكون المنع عنها شرعا يدل على فساد المنع فاعلم ان مقتضى
الحائض فان قوله عليها ايض في الصلوة ايام اقرالك يدل على ان الصلوة التي امرت بتركها هي الصلوة الشرعية
لان اللغو لا يامر بتركها وهو كما مر ان الصلوة المأمور بتركها غير معبرة في نظر الشارع وفاسدة وغلطت في
حالة الحيف بالاتفاق فلو كان المنع يدل على صحة يلزم صحة تلك الصلوة وهو خلاف الاتفاق وطمع بهذا ايضا ان
الشرعي ليس هو المعبر في نظر الشارع بل هو الصورة المعتبرة في الشرع فاسدة او صحيحة والام مني الشارع من صلوة
الحائض لانها غير معبرة في نظر الشارع وجميع الملاهي في ما في بطون الاحكام من الاجابة فان من سجد في حقها
لم يصح الصلوة فلو دل المنع على صحة يلزم الاستحسان التعلق على عدم صحة التعلق الدليل عن المدلول واما ايضا

على ان اشترى موزن الصورة المعينة جميعها كان او فاسد الالام هو فاسد في نظر الشرع والالام مني عن جميعها الحكم
من المنج اشك في بحث العام والخاص وبما ايضا من مشركات الكتاب السنة وبدا بالعلم كونه مهلا والخاص في قول القائل
الوجهين العبري العام هو اللفظ في اشارة الى ان المهم من صفات الالام كما هو واحد الاقوال في قوله تعالى المعاني
كما يقرم الجرب انجب المستغرق للماضي لا ضمير الفاعل المارج الى اللفظ والى الماهول فخص اللفظ كملوقع عن فلاح الصلح
مخصص كما استغرق والمراد بالاستغراق معناه اللغوي هو شمول جميع ما يصلح له اللفظ بحيث لا يخرج منه شي فبقوله استغرق يخرج
العلم والغير مما ليس فيه شرا في قوله ما يصلح له فخرج الكثرة الواقعة في الاثبات سواء كانت مفردة او متعينة او مجعلا كرجل من رجل
فان الرجل وان كان صالحا لكل واحد واحد من الرجال الا انه ليس يستغرق لما يصلح له بل ذلك لا يتلوه على سبيل البدلية فخص
بذلك التعريف على اي جمعا للمسلمين والرجال ونحوهما من مجموع اخصه باللام الشاملة لكل واحد واحد ان الرجل يكون
هو لفظه تاني قوله ما يصلح له من اي جزئيات مفهوم اللفظ العام فيكون حاصل التعريف ان العام هو اللفظ الذي يخرج
الشامل لجميع الجزئيات التي يصلح ذلك اللفظ لتلك الجزئيات فعلى هذا يخرج عن الحد المخرج للكل باللام كالمسلمين والرجال فان علم
به الجميع باعتبار شموله لكل واحد واحد كما هو الحق لا باعتبار شموله لكل جمع مجمع والظاهر ان كل واحد واحد ليس من جزئيات
مفهوم الجمع بل هي من اجزائه فيكون عموم الجمع على بالاهم باعتبار شموله لاجزائه لا باعتبار شموله لجزئياته فخرج من الحد ولحق
الحد ايضا بالاعتبار بالرجل والرجل ونحوهما من المفرد استغرق ان اللفظ بالماحول الاجزاء اي اجزاء مفهوم اللفظ
العام لا جزئياته فيكون معنى الحد العام هو اللفظ الشامل لجميع الاجزاء التي يصلح اللفظ لتلك الاجزاء فعلى هذا يخرج
عن التعريف الشك في المعرفة باللام والواقعة في سياق اللفظ فان شمولها باعتبار شمولها لكل واحد واحد من اجزائه والرجل والرجل
لا باعتبار شمولها لاجزاء الرجل من الرجل واليد وغيرهما فلا يمكن ارادة الجزئيات من لفظ الماهول ولا الاجزاء بخصها جميعا
ان يراد بالماحول الالام الشامل لاجزائه والجزئيات كلها فيكون محال تعريف على ما في النواحي هو اللفظ استغرق لجميع ما يصلح
ان يكون وغلما تحت وغلما تحت من الجزئيات والاجزاء وهذا ان حوت ضمير يصلح الى الماهول وان حوت الى اللفظ فالتعريف بهذا
اللفظ استغرق لجميع ما يصلح ان يكون اللفظ متضمنا لشمولها على من الجزئيات والاجزاء بعبارة اخرى هو اللفظ استغرق لجميع
ما يصلح ان يكون لفظا والى الاول في جميع ما يصلح ان يكون مقيدا على الثاني وتقتضي الحد ايضا لفظا او من خارج لفظا
على صيغة التثنية وتبين على صيغة الجمع فان كل احد من الاثنين مستغرق لجميع اجزاء مفهوم مع انه ليس بهما واللفظ
زبد عمرا فان الفعل الشبه الى المفعول واحد وخمسة من فاعله المذكور مع جميع ما يقتضي من الفاعل والمفعول ايضاً
لانه استغرق لجميع ما يصلح ان يكون لفظا والى الاول في جميع ما يصلح ان يكون مقيدا على الثاني وتقتضي الحد ايضا لفظا او من خارج لفظا

وانما قال فصاعدا اليه بل العام مستغرق لجميع ما يصلح له لان قوله شئيين يتبادر منه ان لا يكون فوق اثنين ونقص في تعريف الغرض
 عكسا بالعمول نحو الذي يأتي في قوله في العموم فالوصول مع صلاته عام او الغرض الصلة لا يتم الكلام مع انه لا يصدق عليه انه الصلة
 الواحد ايضا نقص الى عكسا بلفظ استعمل وكذا بلفظ المعلوم فاذا اراد بها جميع المستحيلات والمعدومات كما
 غاين مع انما لا يدل على شئيين فصاعدا لان استحصال المعلوم لا يبي شيئا او شئيين لساوق الوجود فلا يدل في العام مع
 كونه فيه ونقص الى ايضا فلو ادعى منعنا بالثاني فانه يدل على شئيين مع انه ليس بجاهل ولا مجمع المجرى عن اللام والاضافة
 فانه يدل على شئيين فصاعدا مع عدم كونه عاما اذا العام هو اجمع المحلى باللام والاضافة وقد يصح هذا التعريف عن الفناء
 بتطبيقات كما يقع لرفع لنقص بالوصول بانه محدود عام الا انه مبهم والصلة لا تقع اياها في قطعها واطاب البعض من ذلك
 بان المراد باللفظ الواحد ان لا يتغير ولا يتعد اللفظ بفتح المعاني كالرجل في قوله يروى منه سواء اراد به زيد او غيره
 او غيرهم فلفظ الرجل لا يتغير بل يبقى على حاله وبهذا القبيل لفظ الموصول مع الصلة ايضا فان قولنا الذي يأتي في قوله في العموم
 سواء اراد به زيد او غيره عامنا يصدق عليه الايتان بخلاف الجمل فانها تعدو وتغير بتعدد المعاني وتغير بتعدد زعماء
 وزيد قائم ويقع في الجواب عن لفظ الاستعمال المحدود من بانه شئ لانه ان لم يكن شيئا عند المتكلمين او مجموعهم بالساوق الوجود
 والاهجاب عن النقص بالثاني فانه يدل على شئيين فصاعدا في كل من هذه الاجوبة بحث تركناه لعدم ملائمتها
 في الكلام مع انه ينبغي ان لا يفتقد الى اطلاق الكلام ونحن اجدوا انقصاره وقال الحاجي في تعريف العام ما دل على سميات باعتبار امر
 هذه السميات فيه اي في هذا المعنى مطلقا اي اشرافا في مطلقا غير مقيد بخصوية متعلقة اي ذنوة واحدة وهو قيد للدلالة بقوله
 سميات شمل الموجود واحد ومعها ايضا مع ما دل على معنى احاد اثنين والمراد بالسميات الاطلاق يصدق ذلك الامر
 عليه ما صدق الكل على الجزئي وقال اي الحاجي يخرج بان شرتك الواقع في العشرة فانها وان تدل على سميات
 احادها لكن لا تدل باعتبار امر مشترك لسميات اي الاحاد في ذلك الامر وهو مفهوم العشرة لان احاد العشرة اجزاء لها وجزئيات
 فلا يصدق على كل واحد من الاحاد العشرة او الكل لا يصدق على اجزائه يخرج بطلاق الجمع المعهود كالرجال في مثل قوله
 زيد وعمرو وكبر فأكبر مت الرجل فان لفظ الرجل في هذا المثال يدل على سميات باعتبار امر مشترك فيه لكن دلالة عليها
 مطلقا بل مع قيد بخصوية المعهودين وخرج بغيره رجل فانه يدل على كل واحد واحد على سبيل البدلية لا دونه وتطبق
 الية الى التعريف الحاجي البحث من جهات كما ستفهم من هذه اي التعريف بسميات اي بلفظ سميات يصدق التعريف عليه
 انه ليس بجاهل ايضا فخرج الجمع ايضا كلفظ السيل لانه عام ولا يصدق عليه اعداؤه وليس مطلقا بل مع قيد بخصوية المعهودين
 المضاف اليه وكذا يخرج الجمع المعهود كالرجال او لم يرد به اقر او الرجال اليهودين على الاطلاق بل مع قيد بخصوية المعهودين

لا يخرج العشرة فان اجزاء العشرة مشتركة في امر واحد وهو الخيرية العشرة ممكن واحد من اجزاء العشرة لا يصدق عليه
 من اجزاء العشرة مع انما ليس عام وقد يذب عنه اي من الطرق بصفات في الحاشية كما في المراجع مسيحان
 اللفظ الدال كمن ما التوسيات ما مثل عليه ذلك اللفظ تحقيقا كالرجال والمسلمين والتقدير كالنساء فانه في قوله
 يراد في المرأة فخرجت المجموع المتكررة فيحذف ما به من لزوم سندا كقوله باعتبار امر مشترك فيه وكما يقع الامر المشترك
 علماء البلد هو العالم المضاف الى البلد وهو في هذا المعنى مطلق بخلاف الرجال المعهودين فانه لم يرد به مطلق بل
 الرجال المعهودين بل مع خصوصية قد عرفت حكايته العشرة وقيل العشرة المطلق في النهاية الاقرب من العام
 الواحد المتناول بالفعل لما هو في اللفظ صالح له بالقوة مع تعدد موارد وما في موارد ذلك اللفظ واخراده في الجملة
 هذا التعبد لا يخرج بالفرق واحد لا غير كالشمس والقمر العالم اذا اراد به ما سوى الله تعالى لا يصدق عليه انه متناول بالفعل
 صالح له بالقوة لكن لم يتعدوا افراد وموارد ويرد على تعريف العلامة مسبق الصالح لعموم بالنصب على مفاديه مسبق
 الحاصل ان الصالح لعموم لا يمكن ان يجمعها فان الصلاح مسبق على عموم نحو رجال فانه صالح لقنائه كل رجل رجل
 بالقوة وبعد دخولهم لا تعرق عليه مصادره لكل رجل رجل بالفعل فزال الصلاحية بالقوة فصار ما كان صالحا بالقوة
 غير العلم واحكام غير صالح بالقوة وهو خلاف مفهوم تعريف فان مفهوم من العام ما هو صالح بالقوة والقياس الصحيح
 بالقوة مستدر كالاتي بالصالح يعني هنا كما لا يخفى من تعارض كسرة اي بالالف والهمزة فان اللفظ في قوله لا يصدق عليه بالقوة
 وبعد دخول لا يتناولهم بالفعل لانه شامل لكل فضل فضل بالفعل فلا يصدق عليه مع انه عام فلا يكون جامعيا بل
 فان لفظ علماء قبل الاضافة كان صالحا لشمول كل عالم وبعد الاضافة لا يتناول الا علماء البلد فهو عام لكونه المضاف
 ولا يصدق عليه كالموصولات بدون اطلاق كالذي يأتي في كل شيء وبعد ذكر مصادرها يختص كما هو في كونه
 الصلة وباسماء الشرط من غير ذكر فعل بشرط كسما في كل فانها ايضا تناول لكل فعل من فعال شرط وبعد ذكر فعل
 يختص به والى ما بينا اشار بقوله تناولها اي المذكورات قوة اي بالقوة ما لا يتناولها فضلا اي بالفعل كما هو
 مفصلا ويمكن توجيهه اي توجيه هذا العلامة بتكلف في الحاشية بان يقع المراد بما هو صالح له ما كان صالحا واحدا بالقوة
 للاختصاص او المراد ما كان صالحا لا مطلق اللفظ عليه يتعدى مطلق لفظ على الشيخ مما ذكرنا قبل في انما يختص ان لا يكون
 اذا اراد به كل الشيخان عامان انت خير بقاء والنقص بالثانية الاخرى فالتوجيه ان تم فانما يتم في الاولين لا غير فالمراد
 امكان توجيهه في الجملة لا يبعد ان يقال في تعريف العام هو اللفظ الموضوع للامانة على استغراق اجزائه اي اجزاء اللفظ
 كالرجال في قوله تعالى الاستغراق او جزئيا كالأرجل والرجل في الحاشية لا يراد به الاستغراق بل جمع المتكررة ولا المعهودون

والاشارة ولا الجملة لان وضع كل منها ليس للدلالة على الاشتقاق بل للدلالة على معانيها لا غير ولا يرد محتمل ان خبريات
 انما يلزم من مدلولها ان ظهرت بغير فصل صيغ العموم التي تستعمل في بيانها حقائق في اي في العموم كافي لخصيص
 مختلف الاصوليون في انه لم يضع للعموم في لغة العرب صيغة ام لا وجوب المحققين والشيخ والمحقق والعلامة على ان للعموم في
 العربية صيغة تستعمل في حقيقة وفي الخصوص مجازا وعليه بما عرفت من العترة واشافعي وقال علم الهدى والمزني ليس
 للعموم لغة موضوع ذاتي في غيره كان مجازا بل كل ما يدعي من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ومن السيد على ان تلك الصيغ
 نقلت في عرف الشرع الى العموم كقولهم نقل صيغة الام في العرف الشرعي الى الوجوب ذهب قوم الى ان جميع الصيغ التي يدعي صاحبها للعموم
 في الخصوص انما تحمل في العموم مجازا قيل بالوقف والاول هو ما اختاره المصنف وفاقا لشيخنا صاحب المعالم وتبعه صاحب القوانين
 الفضلاء وبوالاشهر للكتاب وهو دليل الحقيقة لان اهل العرف لا يسمون من قولنا ما ضرب احد من دخل واري فله درهم وتسمى
 زيد فاكروا بالعموم وجماله عدم نقل مثبت الوضع في اللغة وفي ذلك من الاول هو تصرف الفاعل بين صيغ العموم بقوله كما
 اشترط نحو من دخل واري فله درهم الاستفهام نحو من ابوك قيل حكم العموم على اسما بشرط وضع وانما سماء الاستفهام نقلت
 بحسب والمفعول الذي ليس للمعد كالذي واللفظي ومن وما وسم الخمس معرفة باللام اي لام العموم واخره عن المعرفة باللام
 ويجوز نحو ضمير الي الخمس الاول اولى وشال المعرفة باللام او ابلغ الماء قد ركبتم نية شي والقائل لا يرث وقوله قيل
 اجمعهم وحرر الرتوانم انهم خلقوا في افادة المعرفة باللام العموم ففيل نعم وعراه الحق الى الشيخ وقيل لا ولا تخاره الحق
 والعلامة واجمع المثبتون بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض عن الاخفش من قولهم اهلك الناس درهم
 البسيط والدينار الصفر وجيب عنه بالادلة على العموم لان مدلول العام مفرد مدلول الجمع مجمع وبنسبة يكون بعد ذلك
 بنسبة الجواب على ان عموم الجمع ليس افراديا كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق او الحق هو ان عموم الجمع ايضا باعتبار كل فرد
 كعموم المفرد وقد يجاب بان وصف العام بالجمع قرينة على ارادة الاشتقاق منه ونحن لا نكسر مطلق الاستعمال فيكون ذلك
 مجازا وانما هي ما هي استثناء من المفرد المعرفة تملأ على عموم كقولهم ان الانسان يعني خسر الا الذين آمنوا واجيب عنه
 بان صحة الاستثناء انما تدل على العموم لو كان مفردا وليس كذلك فيكون هذا الاستثناء مجازا واجمع الناقون بان يجوز
 اطلاق الخبر وشرب الماء مع انما لم تامل جميع الاخبار ولم تشرب جميع المياه وبانه لا يجوز تأكيد المعرفة باللام بما لا
 بالعام ولا وجهه بالجمع فاما قوله لا يجرى كلامه ولا جاء الرجل العلماء فلو كان المعرف باللام للعموم لجاز ذلك وجيب عليه
 القرينة الدالة على الهمد في الاولين والادال على العموم لو لم يكن قرينة على الهمد او على ان المراد الطبيعة مع
 النظر من الطباقها على الافراد او على ان المراد الطبيعة من حيث الطباقها على فرد معين اي معين كان كافي

قوله او على حق وشرع العموم والمثلان من هذا القبيل المأخوذ من جواز جلاء الرجل ثم اوجاه الرجل المثل في مقدم تناقض العقل
مستوى لولا عرفت بانها علم ان الشرايع انما هي من افعال المشرع على العموم فخلق اي في جميع الامور فكيف يجوز ان يكون
لكان مجازا على هذا في جميع العموم التي قد اشتهر في الشرايع في هذه الامور مطلقا ومن هنا قال شيخنا صاحب المعاني
معتد على علم ان العرف من نفي دلالة المثل المرفوع على العموم كونه ليس على الصنع بل هو من ذلك لا عدمه وانما هو
فان علم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية فالباطن في الامة اعم منه حيث لا عهدنا به كما في قوله تعالى على امر السجدة
الربوا وقوله اذا بلغ الماد قد ذكرتم في بعض النسخ ان المثل هو في المقام القرينة على ذلك فخلق اراوة الهندية في قوله او على
انما تجرى على الكليات باعتبار وجودها كما علم في الخارج كما ان براد الوجوه والاعمال جميعا لا يفرق ولا يميز فربما يكون
بعض تناقض الحكم اذا لم يفسر بجمع من اليهود وغيرهم فربما من الربوا وعدم تحسب مقدار كثر في بعض الما بال غير ذلك من موارد العلم
في الكتاب البينة فتبين في هذا الحكم اراوة الجمع وهو معنى العموم بل اراوة البينة كما من متقدم في الاحكام على التحقيق قد من ثبات
قال في آخره البحث ووقيل اذا لم يكن في مصدر من حكم فان في قرينة حاله بل على ما عرفت ان الحكم لا يستلزم
وغيره تمامه ولولا ذلك لم يثبت اكثر الاحكام شرعية كما لا يخفى على المتدبر او مصداقا اي كون اسم نفسه مضافا الى العموم
حيث لم يكن الاضافة للعدد نحو عالم البلد وقوله انما نحن من اعداء واما فيه اسم الجنس بالعرف والاضافة لان المثل مستلزم
العموم الا بالقرينة بخلاف علم نفس وقرينة خبر من جلاوة والجمع كالك اي معرفا بما لم يترفع او مضافا الى الم يكن معناه العلم بالعلماء
البلد والمراد بالجمع اعم من ان يكون الجمع انكسار السلامة اي الى ذكر او الموت والكثرة لولا ان المثل هو واجب مما يندرج في
عليهم ولم يعرف فيه مخالف من الامة عليه تحقيقا فالفينا ايضا خلافا للشريعة فليست فيهم اليوم ثم الجاني قال ان في بعض النسخ
سواء حمل العدد او لا وحكي هذا عن ابي علي الفارسي وعزا المارزي الى الامة الاسف الى هذا القول انما هو ضعيف لا يبيانه
اما الجمع المنكر فالكثرة على انه لا يفي بالعموم بل يحل على اقل مراتب الجمع ووجه تسميته اسم الجاني والنزالي والبدوي في العلم
الحنفية الى افاوة العموم وحكاية المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة واجمع الاكثر من بانه يتعارفوا في رجال نكسره او اربعة ومورد
شتر كما في العدد والمزود او فرد فلم يكن المستغرق في شكه بل كما ان رجلا ليس للعموم فيما يتناول من الاحاد
بل يصلح لكل واحد واذا كان رجال ليس للعموم فيما يتناول من مراتب العدد بل يصلح لكل جمع بدلا نعم اقل مراتب الجمع
واجبة الدخول قطعا في المرامنة وبقى ما سواه على حكم الشك فاعل واجمع الشيخ بان الجمع المنكر الاول على القلة والكثرة
ومصدره من حكمه فلو اراد القلة لم يتبادر حيث لا قرينة وجب عمله على الكل واجب عنه لولا بالماضية بانه لو اراد الكل لم يسمه
ايضا وتانيا بان المقطع لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان عند الإطلاق مستلزما من كسائر الافعال

الا انصار القول بالادلة من قرين ما قبل في بعض الوجوه المستور كما يكون مجموع سنن القرآن في كل باب من ابوابه
 التوجيه لا ينافي ظهوره في حيث ثبوت دليل القاطع على قيام احتمال القرينة كما يكون الله لا يبيد دونهما من الا
 ليل الفقه ما يدل كلهم في كلمة التوحيد وهي لا اله الا الله على انها تعيد العموم لا في فهم منها نفي جميع ما سوى الله تعالى ولا في كل باب
 والتمس في غير نفسه اخرج القاطع من عموم وكذا الاتفاق في الجملة نحو من رد جدي لاداءهم فافقه من عاين مثل مسلم
 والحرم والعبد والرجل والمرأة قاي واستخرجهم في حق الله تعالى والتمس في الاتفاق في الاتفاق في الاخرى احد لا ينفك
 لا يضر احد فضرر واحد لا يثبت اي يخلف في حقه هو يدل على عدمه ولكن فيما خرجت احدا يعني لو قال يا ضربت
 وقد كان ضرب واحد لا يثبت كاذبا ونصته ابن الزبيري كسائر الزايعين ونفع ابا هريرة والراوية الرجل الذي اطلق وقد اطلق على الرجل
 الكثير شعر الوجه والجاويزين والعيون وقد يقع ابن الزبيري فيجوز الزايعون بغير نفع العين واخرى او مستددة كذا في القاطع
 وعن القاطع الى الزبيري ثبت لداية قاطعة يسمي الرجل من ذلك ابن الزبيري احمد بن محمد من عيان قاطع علم عالم الفقه
 ويستدل اخصف بقصة على ان جميع العموم حقائق فيه وقد على ما ذكر الكشاف في صورة الاخبار عند قوله نعم اكرموا الله
 من دون الله حسب جهم اي وقودا ويقطع حسب جهم بعبادة الله او بعبادة غيره على القرآن ان يغيب في ذلك
 اليمن المطلب كل ما سميت به النار او قد عاكذا انما الطريق الى الحق في جميع الخبرين فكلما ثبت هذه الاية قال ابن الزبيري
 اخصف محمد اصر ثم جاز الى ابني فقال يا محمد ان اسد ثمر عليك اكرم وما تعبدون الاية امين قد عبادت الملائكة في المسج
 وعزير كل من هو لا مع اللهنا فقال له رسول الله ما جاك بلسان قومك لا علمت ان افقة الملائكة يعقل وانتم تعلمها
 لذوي العقول ثم انزل اسد ان الذين سبقوا من الحسن او لك عنها بعد وان اما وجه استدلال اخصف بهذه
 القصة فهو ان ابن الزبيري كان من اهل اللسان وفهم من لفظة ما العموم فاستدل بعموم ما تعبدون ولو لم
 يفهم العموم بل لفظة ما لا تقض بالملائكة والمسج وعزير فهذا يدل على كون جميع العموم حقائق فيه واما انكار ابني
 فليس من جهة ان ما ليس للعموم بل انكاره بوجه آخر وهو ان كلمة ما لم توضع لغير العقول فهو الحكمي من اكثر العلماء
 ان لفظة ما لا اهل له فمائل واستدل ان الذين سبقوا الى ان جميع العموم حقائق في العقول والماز في غيره بغير
 الاول ان المخصوص معلوم بالاتفاق لانها ان كانت موضوعا له فهو المظم وان كانت موضوعا للعموم والمخصص
 دخل فيه على اي تقدير فالمخصص متيقن ثابت وانرايد شكوك فيه فيقتصر على المقطوع الثابت فاجاب عنه اخصف
 بقوله وبتيقن المخصص غير ناهض مجتبه بوجهين الاول انه اثبات اللغة بالقياس وقد تقدم بطلانه والثاني يمنع كون
 العموم شكوكا فيه بل هو الظاهر لما عرفت من الدلائل القاطعة الثانية التي اشد من ابن عباس وهو ما من عام الا وقد

فمن هذا يدل على كون احتمالها في المخصوص قلب منه في العموم والأغلبية تدل على الحقيقة وإجاب عنه بقوله والاشكال المشهور
 لا يغير فانه يدل على تخصيص كل عام وبالاتفاق في كون الجمع للعموم مع ان تخصيص الغيا مشعر بالعموم اذ لو لا العموم لما
 احتاج الى تخصيص واجتماع القائلون بالاشتراك بان الصنع المذكورة تستعمل تارة في العموم واخرى في المخصوص والاشكال الثاني
 الحقيقة فتكون مشتركة فيهما وإجاب عنه بقوله والمجاز خير من الاشتراك لما مر فتكون الصنع مسطورة حقيقة في العموم
 في المخصوص واعلم انه قد وجدت في المتن التي رتبها ان حجة القائل بالاشتراك وقعت بين دليل القائل بالمخصوص وكان
 ذلك وجب الخلط في نظم عبارة المتن وانه يعم من ثمانية التاخير وتأخير ما من ثمانية التقدير اذ كان المناسب ان يذكر
 الاشتراك بمغزل وحجة المخصوص بجانب بسبب ذلك الخلط ليس الا من تصرف القائلين اذا احتمال مثل ذلك بسبب عن مثل المثال
 بروا الله فنظر الى ذلك فذكرت حجة القائل بالاشتراك بعد دليل القائل بالمخصوص لانهما متباينان لبعض الشارحين الصائغين
 فصل قد اختلفوا في إطلاق صيغة الجمع هل هو على الاثنين كالثنية قبل انه حقيقة للثنية وبما رز في الاثنين وقيل
 على الاثنين حقيقة اختاره الغزالي وسبويه وقيل بجمع اطلاقه عليها مطلقا لا حقيقة ولا مجازا وما اختاره لمصنف هو
 الاول وعليه الاكثر حيث قال اقل مراتب صيغ الجمع ما يطلق عليها جميع حقيقة ثلثة لانثان فان اطلاق الجمع على
 الاثنين بطريق المجاز في الحاشية اطلاق صيغة الجمع على الاثنين مما لا ينبغي النزاع في دونه في كلامهم بل النزاع الذي
 عتبه به هو ان تلك الصيغة هل هي حقيقة في الاثنين ام مجاز والاصح الثاني انتهى وليعلم ان النزاع انما هو في صيغة الجمع لا
 فقط بجمع مفعول وايضا لا فرق بين الجمع المكسر السالم وضماؤها لتبادر الزايدة عليها اي على الاثنين يعني متى اطلق صيغة
 الجمع تبادر منه الزايدة على الاثنين لا الاثنان والتبادر دليل الحقيقة ويستدل القائلون بان الجمع حقيقة في الاثنين بجمع
 الاول بقوله نعم فان كان له اخوة فلامته السدم حاصل الاستدلال ان سهم ام الميت في اشرع الثلث اذ لم يكن معها
 من اوله والاخوة ولو كان معها الولد والاخوان فصاعد اسهم الام يصير سدسا لا ثلث والى هذا اشار في الترتيل
 فالأخوة في الآية اشرافه جمع قد اطلق على الاخوين اوها ايضا كجبان الام عازا عن السدم من الاصل في الاستعمال حقيقة
 فتكون الجمع حقيقة في الاثنين وإجاب عنه المصنف بقوله وموجب الاخوين للاجماع لا الآية خاصة ان الاجماع قد انفرد
 على ان الاخوين كجبان الام من اثلث فزيادة الاخوين من الاخوة انما هي بالاجماع لا بالآية حتى يتم الاستدلال على
 ان الجمع للاثنين ولو سلم انه الآية فهي مع القرينة لاسقاطا والثاني بقوله نعم مخاطبا الى موسى وهارون فاذا ساءلنا
 انما نعلم مستحسن فغير معكم بل مع واخطاب الى اثنين ويحوي ان الجمع حقيقة في الاثنين فاجاب عنه بقوله وقوله نعم انما
 معكم لهما اي موسى وهارون مع فرعون خاصة ان المراد غير معكم هو موسى وهارون مع فرعون فيكون خطابا بجمع

بالمجمع وليس المراد به موسى و هارون فقط حتى يتم الدليل على ان استعمال الم من الحقيقة واثبات بقوله الاثنان لما فوقهما
جماعة فانه يدل صراحة على ان اطلاق الجمع على الاثنين فصاعدا واجب من بقوله و ظاهر قوله الاثنان لما فوقهما
جماعة لا يقتضيهما اي الجماعة بمعنى قوله يدل على ان الجماعة متعديتة تحصل فضيلتها بالاثنتين وما فوقهما على ان اطلاق
على الاثنين مع انه ورد في الجبران المؤمن و هذه ايضا جماعة او الم يكن يخص من يعلى معه ايضا ليس من شأنه
اللفظ فانه وان كان طول الباع وباسط الذراع في علم الله كنه بحث تعليم الاحكام بشرعية لا تعليم الله فلهذا
نحل شرعي يجب حمله عليه و ايرافا بقوله لا تعليم الله اي قوله هو نوك لا تعليم الله مع ان بحث في صريح الجمع لا في
لفظه اي لفظ الجمع خاصا ان بحث في ان صيغة الجمع كالرجال المسلمين بل يطبق على الاثنين عام لا وليس البحث في
ان لفظ جمع م ع يطبق على الاثنين فصاعدا الامر ان يفهم بالحديث اطلاق لفظ جمع م ع على الاثنين وهو غير
عن محل النزاع وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلاثة وما فوقها وكذا لفظ الجمع او الم يقصد به ايضا
اعني الانضمام والظاهر انما انضمام من محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة جمع م ع يعني مطلق الجمع
الا حقا فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة كما صرح به المحقق ابو القاسم الجليلاني في القوانين فصل التخصيص
في الله جعل شي شئ بحيث يوجد فيه ولا يوجد في غيره وفي الاصطلاح قصر العام على بعض مسماة اي مسماة
العام كذا عرفه ابن الحاجب وسجى الاشياء وقد يطلق تخصيص على قصره اي غير العام على بعض مسماة كقوله
فانما ليست بعامة بالنظر الى احاد القوم فخص بالاشياء الثلاثة مشاويرا وهي السابقة وكذا المسلمون المهودون
في نحو جابر المهودون الا زيدا فان الاستثناء عن المهودين يعني تخصيصا وان لم يكن المهود عاما اصطلاحا في الحاشية وبطائفة
ان كلما يصلح تأكيد لكل صحيح تخصيصه مما لا خلاف كذا قيل وورد عليه نحو ما رايت احدا فانه يخص لا يوكد ونحو كل
الرخيف فانه لو كد لا يخص بالاطلاق الاول لعدم العموم انتهى انت تعلم ان الضابطة ان كلما يوكد كل يخص
عكسها وهو كلما يخص كد بل ان الكلية لا تنكسر الا جزئية فلا ورود للقتض نحو ما رايت احدا وانما نكس الرخيف
فيمكن ان يقال انه من الاطلاق الثاني كمشرة قتال وهو اي تخصيص بحل الاطلاقين لا بالاطلاق الاول فقط
انما اتصل والمراد به الاستقلال بنفس كلاما تاما وفهم كلامه يتبين بعد الكلام ولا يكون تاما بنفسه وهو اي تخصيص
بالمتصل بوجه في المورثة الاول الشرا نحو اكرم الرجال ان كانوا علماء فان الرجال عام وقصر الكلام على بعض مسماة كقوله
العلماء لا مطلق الرجال وبه التخصيص بالمتصل لان التخصيص هو انما لو اعلم ان كل من تفضل كلاما تاما وتبين بعد الكلام و
تاما بنفسه بل يحتاج في تامة الى الجزاء الصفة نحو اكرم العلماء لا تقصير العام الذي هو العلماء على بعض مسماة

هو الاتقياء والمختص بنا الاتقياء متصل لعدم كونه كلاً تاماً بنفسه والغاية والمراد بها نهاية شيء وطرفه ولها عينا
 حتى والى حكم البعد بها مخالف لما قبلها نحو اكرم العلماء الى ان يقالوا الملوك او متى ان يقالوا الملوك فقد قصر العلماء
 على الذين لم يقالوا الملوك واما الذين قالوا فليسوا بأكبر من المختص بها ايضا متصل وهو الى ان يقالوا الملوك لعدم
 تمامية بنفسه وبذلك البعض نحو اكرم الرجال علما ثم فقد قصر الرجال العام على العلماء بالمختص المتصل واما خص بالذكر
 البعض دون اقسامه الباقية لعدم صلاحيتها للتفصيل والاستثناء المتصل نحو اكرم الرجال الا زيدا والمختص الا
 ليس بنفسه كلاً تاماً واحترز بالمتصل عن المنقطع لعدم صلاحية للتفصيل او يكون لتخصيص متفصل والمراد به ما
 بنفسه في التخصيص من غير حاجة الى ضم شئ اخر نحو اكرم العلماء ولا اكرم زيدا فقد قصر العلماء العام على البعض
 وهو زيدا بالمختص بهذا لا اكرم زيدا مستقل بنفسه لا يحتاج في التامة الى انضمام شئ اخر وهو اى التخصيص
 بالمتفصل يكون بغير ما اى بغير الامور تحتها المزبورة فهو اما عطف لقوله ثم خالق كل شئ فلفظة كل عام مثل
 الموجودات وفيها الباري ثم فالعقل يخص بحكم البداية ان الباري ثم خارج عن عموم لفظا كل فانه خلق
 الموجودات الا ليس خالقا لنفسه لقدمه وازليةه وايضا خرج عن عموم لانية بحكم العقل افعال العباد عندنا وعند
 واما اعلم لقوله ثم خلق لكم في الارض جميعا فهو عام لجميع الاشياء فقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فخصه ثم ان
 القوم قد اختلفوا في ان من حق التخصيص الى كم الا شه حوازه الى ان يبقى جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال
 في حق الواحد على سبيل التنظيم والمراد بقاء جمع يقرب من مدلول العام ان يكون الباقي من التخصيص اكثر من نصفه سواء
 كان العام معلوم العدد والاول يعلم بالقرينة ان الباقي اكثر من نصف كما يقيم كل اهل مصر رجال الخمسين فانهم
 بالقرينة ان الباقي من التخصيص هو اهل مصر بخلافه وان لم تعلم عددا اهل مصر بخصوصه هذا القول هو الاكثر شيئا
 ان يكون الباقي بعد التخصيص مما هو في نفسه من التخصيص حتى يبقى واحد قيل حتى يبقى ثلثه قيل
 اثنان وشيل في صيغة الجمع من ابداء ثلثه وان خرجوا الى الواحد قيل بالتفصيل الذي ذكره المصنف بقوله وكما
 التخصيص في الاخرين حتى الاول اثنان المزبورة وبها التخصيص بديل استخرج الاستثناء المتصل الى واحد قوله
 عشرة اثنان وثلاثة بحد واحد ثم في غيرهما اى غير الآخرين سواء كان التخصيص متفصلا كالثلاثة او اجمعا
 كالبعض في عام مختص في اقبال الاحاد يجوز التخصيص الى اثنين متعلق بقوله في غيرهما والمراد بالحدود على ما مر
 ما يمكن منه في احدى النظر فلا يكون له وجهين وبالنظر الى ما يعتقده بل بالسيمة العرف فليلا توضع هذه العبارة
 ان التخصيص ان كان بالاستثناء المتصل او بديل البعض فيخرج الى ان يبقى واحدا كما عرفت المتألفين وان لم يكن

كناية عن العظمة ولم يبق معنى العموم لفظه الثالث لو كان تخصيص الى الواحد متنعاً لكان امتناعه من جهة انه اخرج من
 موضوع اللفظ اولاً ما منع سواه وهذا يوجب امتناع كل تخصيص سواه لكان الى الواحد وغيره واجب بان في تخصيص الى
 الواحد يلزم اللغو والاستصحاب في الكلام لاني غير الواحد فيجوز هذا دون ذلك الرابع قوله تعالى ان بيننا وبينكم آية
 قد جئكم بالبرهان من ربكم ان يكونوا بالحق انفسهم في هذا الظاهر ان تخصيص الى الواحد واجب اولاً بمنزلة اتفاق
 المفسرين وثانياً بان الناس ليس يعلمون من غيرهم من العام وفيه ان الناس اسم جامع لما قد علم على الواحد على سبيل
 غير واضح وهذا التفسير رواه صاحبنا عن ائمتنا على ما صرح به صاحب القوانين فلا يوجب لرواه فالجواب في الجواب ان قوله
 ان ذلك ليس من باب تخصيص بل من باب تشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميقات رسول الله للحرب بعد عام ابي
 ابيدوس ركب عليه قاراً والرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الضار والاحكام من الحرب ويكون ذلك سبباً لخرجه
 الى الاسلام قاراً وتبطل صدور الله عن الحرب على سبيل التخليع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود
 اشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاوبهم وقال لهم ان الناس قد جئكم فاشربهم ووجه تشبيه لما خرج
 عن لسان الناس في ابا سفيان وجميعه بطلان مقتضى مقصدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك
 وهذا محاذ شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف بالعام ايضاً الى المبالغة في الاتحاد هكذا صرح به المتقي ابو القاسم
 البجلي في الخامس انه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل بقليل مما يشاء ولا الماء
 واجب بان المراد بالعموم الذي ليس من باب تخصيص العموم في شئ واحد من جوار تخصيص الى المثلثة والاشياء
 بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان فهو مقتضى تخصيص كل عام جملته فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلثة واثنان
 بان الكلام في اقل مرتبة يخص الوجود العام لاني اقل مرتبة يطين عليه الجمع فان الجمع بالعموم عام ولم يبق دليل على
 تلازم حكمي الجمع والعام فلا تعلق لاحد باباً لا شراً ولا يكون اليقين لا عدم ما ثبت بالآخر فصل العام المخصص مستبين
 لا يخل حجة في الباقي بعد التخصيص لم يعرف في ذلك مخالف من الاحباب ونقل اتفاقهم على ذلك كذا كرم العلماء الا ان
 وعمره قالوا انهم يختص بالعلماء سوى زيد وعمره واما العام المخصص محل فليس بحجة اتفاقاً لاني الكل ولا في الباقي
 مما فيه الاحمال كان الاجمال من جميع الوجوه فعدم الحجية في الجمع نحو اقلوا المشركين لا يخصص
 فعدم تخصيص محل متوقف على البيان فلا يكون حجة لاني الكل ولا في الباقي عدم تعيين وان خرج البعض من
 العام لكنه غير معين بجهول وجهالة المخرج بل يمتنع جهالة الباقي وان كان الاجمال في الجملة فعدم الحجية في قدر الاجمال
 اقلوا المشركين الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود وبالمجمل ان التخصيص بغير المبين ليس بحجة في شئ فليقل هذا

محتل احللت لك جوارى لا واحدة يجب الاحتياط من الكل وشك يستبدا المحلات بالمرات والثوب الطاهر في باب
والمركى بتيات فيجز عن الكل والخالف اي لمن خالفني عن التخصص بالمبتين فمستدقوا اعدا عدم المجتبه
وهو مختار الي قد عيسى بن ابان وحكاية امام الحرم من جابر المعتزلة وطراف من محاب الراي في انها ايجبه ان
خصص بمصل عليه الملقى وثالثا ايجبه ان كان لفظ العام متبا من الباقي قبل تخصيص غيره اقلوا انكرين فادعيني
انكرني والذي بخلاف آية السرقة فانها لا تنفي عن النصاب والحزب وهو مذموم الى عبادة الصبر ورايها ايجبه
لو كان العام قبل تخصيص غير محتاج الى البيان والعكرين فانه بين افراد قبل اخراج الذي بخلاف ايجبه
لاحتياجه الى البيان قبل اخراج الخالف وذلك من الجلي لا يجره مصلوا كما رايت في مصل وهو انما يعيد الجبار وخافا
ايجبه في كل الجمع من الاثنين والثلاثة كما عليه لبعض والمثله اي اجمو ذلك في قول مجتبه في اقل الجمع لا انبدا
قال لبعض فاذا قال السيد لعبد وكرم الطاء الازيد او عروا القاتل مثل باكرام ثلثة منهم او اثنين على اختلاف
الرايين لثنا على ان العام لمخصص بسبب حجة في الباقي بقاء الشئ على ما كان متناولا قبل تخصيص اذ ان
كان قبله متناولا لكل فرد من افراده والباقي بعد تخصيص ايضا من حجة افراده والاصل بقاء الشئ على ما كان
عليه فيكون بعد تخصيص حجة في الباقي واحتجاج السلف من اهلنا واولي بصحة مبدء اي بالعام لمخصصين
فيه اي في الباقي بل انكبر احدين الاحباب فيكون اجماعا وعصيان العبد باعمال الكل اي لو قال السيد
اكرم شجره الازيد او بكر او ترك العبد اكرام الجميع بعد عاصيا ولا يخفى ان هذا دليل على ان المذهب الاول انما
من خمسة المزبورة دون الثلثة الباقية بخلاف الابلين السابقين فلهما جتان على الجميع ورجا استدلال على
المطلوب بانه لو لم يكن العام لمخصص حجة في الباقي لكان افادة للباقي موقفا على افادتها فخرج عن فلو
افادها لما خرج عنه ايضا موقفا على افادته للباقي لزم الدور والا يلزم الحكم فان الباقي وما فرع عنه بالتخصص
في كونها من افراد العلم فوقف احدنا على لا خسران في لا خسران في جميع ما مررت وزليف المصنف فلهذا
يقول لا لزوم له وادرك الحكم اي مجتبه العام لمخصص ليس بدليل لزوم له وادرك الحكم بولا ايجبه لانه لا دور
اللازم في الاستدلال ليس دور استيلاء اي توقف الشئ على نفسه بل هو دور ترك كما يكون في استدلال الفنين و
المبتين المتساويين ليس دليل على الاما علم خصا صحت مجازاته اي السلام لانه لم يرد به من اخصه الذين هم
جميع الافراد فردا والعام في تلك المجازات ولم يرتج لان بعضا ليس اخص من بعض الاخر فمحقق قول بعضنا في
قالوا اما راجع الى القائلين يكون العام حجة في الباقي في كل مجمع واما الى منكري ايجبه مطلقا مع القائلين حجة

في قول المجع كونه الشارح مما لا شك في لكن الظاهر هو الاول لان المصنف لم يذكر من اقول المخالفين الا قول المجع
 في قول المجع فيصنفان بذكر دليله الضا والخاصية ايضا تنطق بما قلنا الا ان يقع على الثاني يكون قول المصنف قد يكون مجازا
 فتدبر دليله المنكر المجع مطلقا وهو المحقق اقل المجع ولما اخرج القائل بالمجعية في قول المجع فيكون الكلام عاما لا يميز
 قوله بذكر ذلك في الجواب قلنا نقين بالدليل وتحقق يكون مطلقا معناه اذ دخل في اثبات المطلوب فقال في قول المجع
 بما قلنا علم انه على تقدير رجوع ضمير قائل الى القائل بالمجعية في قول المجع تكون في العبارة جملتان متعاطلتان وليست
 فيكون حاصنها ان اللفظ العام حقيقة في العموم وفي سائر ما تحت من المراتب مجازا فاذا خصص العام يكون بغير
 في الباقي وفيما خرج عنه بالتخصيص يقال مجازا فينبغي دمج مجازات العام فيحصل التردد للمحقق اقل المجع اذ هو مشتق
 والباقي مشكوك فيه فيكون مجع في التيقن وادعى تقدير رجوع ضمير الى منكر المجعية مطلقا والى القائل في قول المجع
 في اقل المجع فيكون الجملتان المتعاطلتان وليست المامول المنكرى المجعية والاشارة للقائل بما في قول المجع
 تقرير دليل الاول فهو ان حقيقة اللفظ هو العموم وسائر ما تحت من المراتب مجازات ولما رجح لا حد ما فيتردد في
 فيها فلا يكون مجع في شيء منها واما تقرير الدليل الثاني فلو ان اقل المجع هو المجع في الباقي مشكوك فيه اعرفت فيكون
 مجع في المحقق في العكس لا مجع مثل هذا التفصيل في غير هذا التعليق قلنا اي الباقي بعد التخصيص تقريره بالدليل
 شقق جواب من استدل ان ما ذكرته من تعدد المجازات والتردد انما يتم لو كانت المجازات متساوية
 ولا دليل على تعين احداهما وليس كما بل نقين الباقي بالدليل وتحقق به فلم يبق التردد فان الباقي اقرب الى
 الحقيقة من غيره وتخصيص قرينة ظاهرة في ارادة الباقي مضافا الى ان الحكمة تقتضي ان لا يطلق الحكم المطلق على
 معنى مجازي بغير قرينة كما هو مقتضى الاصل والقاعدة الثامنة من الحكمة فيعمل العام على الباقي بالقرينة وترجح
 اقرب المجازات فقد سار قوله بما جازيا من كل التقديرين سواء جعل قوله تعدد المجازات ارجح جليين متعاطلين
 وليست واحدا او وليست حاصلة على التقدير الاول انما لانهم ان المحقق اقل المجع والباقي مشكوك فيه فان كل الباقي
 اقرب الى الحقيقة فيعمل العام عليه ترجحا لاقرب المجازات ولما ذكرنا على التقدير الثاني انما لانهم تعدد المجازات ترجحا
 العام فيها لانها لا يكون على تقدير تساوي المجازات بدون ترجح وهذا المرجح موجود على عمل العام على الباقي كما
 عرفت والله المصنف ما احسن في الامور حيث جعل الفقرتين جوابا للدليلين فصل السبب الذي درفاه
 به لا يخصص العام سواء كان العام جوابا لذلك لسبب او غيره اي غير الجواب واما العام الذي وقع جوابا
 فبما لا يشك ايضا لا يعم الباء وقد كبر كمانى القاموس وهو مبني بالمدينة المنورة على صاحب الاف بكونه

فقد اتفقنا بل بحيث لو تغذى عند ذلك لشخص فيه نظر ان قول الخالف لا يقتضي عام فخص بعدم التقدي عند
 ذلك شخص والارزاق بحث في حلقه وهو كما ترى فثبت ان اسبب يخص العام قلنا في الجواب عن اول قسم الاربعه المزمرة
 اما عن الاول فقوله لقطع بارادة دخوله اي دخول اسبب في العام مانع عن اخراج اسبب عنه بالاجتهاد والحاصل ان لقطع
 بدخول اسبب في العام لان وروده انما كان لاجل اسبب فيكون منصوفا فيه فلا يجوز اخراجه بالاجتهاد وكثيره وانما
 يجوز الاخراج بالاجتهاد فيما لم يكن منصوفا فيه وهذا المنع المذكور اي المنع من خروج اسبب عن العام بالاجتهاد
 مع معرفة اسبب نفسه فخره وقاعدة الجواب عن التسليم الثاني حاصلة قولكم لو علم العام بورد اسبب لشيء اسبب
 ايضا فيكون نقله بلا فائدة ثم ان نقل السبب فائدة ثان الاولى معرفة ان اسبب لا يخرج بالاجتهاد والثانية
 معرفة السبب نفسه ايضا فائدة او معرفة الاسباب ربما يفتى الى قسم المردوكما لا يخفى وغيرهما من القواعد كمعرفة شأن
 الحكم ومعرفة السير والقصص وغير ذلك والمطابقة بالزيادة حاصلة هذا جواب ثالث وليلزم حاصلا ان قولكم لو علم العام
 لغات المطابقة بين السؤال والجواب في غير المنع لان العام الواقع جوابا شامل للسؤال وغيره مما زاد عنه وذكر ان
 لا يخرج الجواب عن المطابقة فيحصل المطابقة بالزيادة الا ترى انكم اذا سئلت اكلت الزمان فاجبت اكلت الزمان
 وليس التفاح وغيره فقلنا نعم كذا قد قوت المطابقة بين السؤال والجواب غاية الامر ان يتم قد امت بالزيادة
 عن السؤال فائدة الاعلام وليس فيه عناية ولا تنصيص وسبب البحث عرف خاص وهو عرف المحاوراة هذا جواب
 عن رابع ولانهم حاصلة ان في المثال المروي عرف المحاوراة يحكم على انه طائفة لو تغذى عند ذلك لشخص فقط لا
 بحيث عند التقدي عند غيره فاسبب البحث هو العرف الخاص اي عرف المحاوراة لا عدم الطائفة فمنشأ
 لا يقتضي في قاعدة تناو الكلية وهي ان السبب لا يخص العام لان التماثل لما منع لا يقدر في الدليل ولا يصرفه حال
 في المانع وبما يجلي قد خصص العام في المثال المقصود المانع هو العرف كلامنا في عدم تخصيصه عند عدم المانع
 فصل تخصيص السنة يكون مثلها اي مثل السنة يعني تخصيص السنة بالمتروكة والا حادوا بالاحاد وكذا الاحاد
 واما العكس ففي خلاف كالحرف الا في تخصيص الكتاب بالاحاد وايضا تخصيص السنة يكون بالاجماع و
 تخصيص الكتاب يكون به اي بالاجماع كما قيل ان آية القذف وهي قوله تعالى من الزنا من يزعم ان لم يمسسها
 ياتوا باربعه شهداء فاجلوه ثم ثمانية عليه توبت ثمانية عليه على القاذوف حرا كان القاذوف او عبدا
 الاجماع قد خصهما بان القاذوف لو كان عبدا فعليه اربعون جلدة ونصف الثمانية ونصف اي تخصيص
 الكتاب يكون بنصف كما قيل ان قوله تعالى من الزنا من يزعم ان لم يمسسها ياتوا باربعه شهداء
 الكتاب يكون بنصف كما قيل ان قوله تعالى من الزنا من يزعم ان لم يمسسها ياتوا باربعه شهداء

بالامتنان والعفاف من اليهود والنصارى على ما فسروه ثم حذفها الآية الاخرى وهي وانكم المشركون
 يومئذ فانها تدل على عدم جواز العقد بالكتابة لكونها مشركية قائمة بالتثليث كما انفاري مشركا وهما
 وبالمقارن سواء كان التواتر لفظيا او معنويا كما ان قوله بيمينتكم الله في اولادكم لذكر مثل خط الامثليين عظم
 لوراثته جميع الاولاد سواء كان الولد قاتل ابيه او لا وهو اذا كان على طه ابيه ام لا فتدبرهم القاتل لا يرث وقوله
 لا توارث بين يمينين خصص الآية في ولاية الولد غير قاتل وعلى طه ابيه فتأمل في هذه التخصيصات للكتاب قال اكمال
 فيه لا يختص الواحد اي تخصيص الكتاب لا يكون بخبر الواحد عند الشيخ الى خبر ابي الحسن ورواهما في نسخة
 اي تخصيص الكتاب بخبر الواحد العلامة الحلي حله الله اكرامة وجملة ما قسم له لدية وغيرهم وقيل القاتل مبيح ابن
 ابيان من المخالفين جمهوره في تخصيصه ان يخص العام قبله اي قبل تخصيص خبر الواحد بقاطع اي بدليل قطعي يجوز
 يخص الكتاب بخبر الواحد سواء كان يتصل او لا يتصل فقال اكثر من ان يخص قبله يتصل سواء كان
 بدليل قطعي او ظني بخبر تخصيصه الا فلا ولم يذكره المصنف لكونه في غاية الضعف وقيل القاتل العاصي البكر
 الباقلاني بالوقف اي لا يورث بل يجوز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ام لا والى اليمين الوقف يحقق به القام
 نجم الدين صاحب بيع دفع وهو لم عند المصنف واتفق الماتقون على عدم تخصيص الكتاب بخبر الواحد بجهل
 لا يعارض ظني قطعا والحاصل ان خبر الواحد ظني والكتاب قطعي والعلم لا يصلح معارضة القطع على الظن عند
 الثاني لو خصص الكتاب بخبر الواحد بنسخ ايضا به اتم مداهي النسخ تخصيصه في الانبان والتخصيص بالمعنى من تخصيص
 في الاخر اذ لا جاز في اجماله ذلك ايضا واللازم باطل فالمراد من مثله وقال المتصلون والمراد بهم ابن ابيان وغيره
 كما قرأنا معارض الكتاب العام به اي خبر الواحد اذا اتمعت العموم اي عموم الكتاب بالمجازة بخبر الواحد
 بان يحمل العام على المعنى المجازي فيقطع في لا يلزم شذوذا تغير القرآن من الحقيقة الى المجاز بخبر الواحد بل المخرج
 هو القاطع وهو يقوى على تغير الكتاب من مجازة الى مجازة آخر بخلاف الاحاد وجميع المجوزات على تخصيص الكتاب
 بخبر الواحد بان اعمال الدليلين اولى من طرح الواحد ما حله ان الكتاب والخبر دليلان في معارضا فلو لم يخص الكتاب
 بخبر الواحد لم طرح احد الدليلين والعامة مرة وعلى تقدير تخصيص يلزم العمل على كلا الدليلين الكتاب والخبر الواحد
 واعمال الدليلين اولى من طرح الواحد قبل عليه ولا منع كونهما دليلين في ثانيا ان جعل بالخاص طرح لا يمنع
 انه لا دليل على ان الجمع مما امكن لازم كما هو المراد بل لا يثبت في الجمع لبعض التبرع وراعيان ان وجه
 الجمع غير مختص فيما ذكره لمحصله بل الامر في الخاص على التهديد والقباع المحرم المالك قال صاحب المحققين

فلا دلي ان يقر دليلان لعارض واحد سواء كان عام او خاص ونعم العرف كشيء من التخصيص كونه قبيح
استلزاما لخاصة المرد في نفس الامر كنهها من جهة اختيار تخصيص العام بالخاص والادوية التسوية فتشرف في حق
ان مناط الاستدلال في اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث اللفظ من حيث الدلالة لكن وكذا الخاص القيا على
الصفة نسبة اذا كان عاما بالنسبة الى ما منه الاستدلال مما لا يخفى على تخصيص من النوع المجازي من انما الى افعال تخصيص
كان عاما ايضا لما فرغ المصنف من كلامه شرح في الجواب عنها وقال قطعي لم يمتنع عن ذلك لانه اي الكتاب اذ هو ملك
ليارفعه الى الواحد بعد ان لا يظن ان مقتضى الدلالة في الجواب عن الحق الاول في الماتين حاصل ان الكتاب انما
قطعي الممتنع كونه قطعي الدلالة وخبر الواحد في الحق الممتنع وقطعي الدلالة فكل واحد منهما قوة من وجهي تعارضه
فجاء بينهما اي الكتاب بخبر الواحد بان علمه على كليهما بتفسيره بهما بحث وعدم التمسك للامام جعفر بن محمد بن محمد
الثانية للماتين حاصله ان الاجماع قد انعقد على منع نسخ الكتاب بغير الواحد ان كان صالحا لفسخه والضعف بالمجازي
غير لازم في جواز تخصيصه في جواب عن محجة المقتضين حاصله ان ضعف عموم الكتاب بالمجازية او الاحتمالية تخصيصا
فما يظن من ان تخصيصا يقع في دلالة الكتاب هي نظرية وتخصيص لا ينافي في غاية منه فلا اشتقاق في تغير دلالة الكتاب
بغير الواحد فحصل اذا تثبت في السامع وحاسس ابن وروى ان شيئا من احد عام والآخر خاص ويكونان متساويين
بحسب الظاهر وتقدرا ما في العام والخاص في المراد بالتقارن وروى في زمان واحد في تاريخ واحد في ان يخل
الشيء في ان يخل زكاة من عام شامل للذكر والاناث ثم قال بغيره متصلا في ذلك الزمان ليس في ان يخل الذكر
زكاة حتى العام عليه اي على الخاص فيكون مخصصا للعام كما في المثال المزبور بل خلافه يعتد به الا ما شذوذ منه لفظا
والنسبة بالنسبة الى الاول لا للاحتمال عدم الزكاة الخاص والعام فكل في عدم الزكاة واللا تولى على الا ضعف
ان تقدم العام على الخاص بان يكون وروى العام وتاريخه قبل وروى الخاص وتاريخه في بعد حضور وقت العمل
اي بالعام مفسوخ اي العام والخاص في حال لو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام اي بعد وقت
امتناع الامر بالعام فيكون العام منسوخا والخاص ناسخا واما يلزم تأخير البيان عن
وقت ادائه هذا لو لم يكن الخاص اضعف دلالة من العام بان يكون الخاص من الاحاد
والوام من التواتر للاجماع على ان المتواتر لا ينسخ بالاحاد وكما هو قبله اي قبل حضور وقت العمل اي لو ورد
قبل حضور وقت العمل بالعام مخصص اي للعام على ما في الاول لا ينسخ والخاص مخصص بمقتضى
لانسخه من بعد من بوجه تأخير البيان بشرط ان لا يتأخر عن وقت الحاجة وهو الحق كما يبان وتأخير الجواب

تأخير البيان مطلقاً منهم من قال ان الخاص ناسخ عام في القوة المخرجة كانه لا يشترط ان يكون النسخ مخرجة
 العمل ومنهم من رد ذلك وهم المناهضون للنسخ قبل حضور الوقت وان تأخر اى العام عن الخاص فيكون الخاص
 كما ان في صورة تقارن العام والخاص منبج العام على الخاص كذا في صورة تأخر العام عن الخاص منبج العام على الخاص
 ويكون مخصوصا للعام عند المحقق صاحب الشرائع والعلامة اهل البيت عليه السلف والكرام الله وسيدنا محمد بن
 البصري والرازي في المحصول وناسخ اى العام المؤخر ناسخ الخاص المتقدم منبج بغيره المقتضى علم اليقين
 ووافقه ابو المكارم بن زهره وعزاه للمحقق الشافعي عليه السلف والعلامة اهل البيت عليه السلف والكرام الله وسيدنا محمد بن
 محسن بالخاص المتقدم تقديم العام على الخاص بان العمل بالعام دون اقامه اوجب التمايز الى انما
 الخاص لو كان ورد العام قبل حضور وقت العمل بالخاص او نسخه اى نسخ الخاص لو ورد العام بعد حضور وقت
 العمل بالخاص وتقدم اى تقديم الخاص بان العمل عليه دون العام يوجب التجوز في العام المتأخر بان يرد
 بعض افراده لا غير التجوز قال في الحاشية طية اشارة الى ان العام المختص بمجاز في الباقي كما هو ناسب الخ
 المحققين من علمائنا كالشيخ والمحقق والعلامة في غير التذريب وهو ناسب الخاص في ذهاب قدس الله روحه في
 التذريب الى انه ان يخص بالاشتغال من شرطا ومنفعة او يستند الى او غايه فهو في الباقي حقيقة ومن يخص بغير
 من عقل او سمع فيجاز به هو موافق لابي الحسين البصري ذهاب الكتاب الى انه حقيقة مطلقا فهو اى تقديم
 في العمل على العام لاول من تقديم العام لما يزم فيه من الغاء الخاص او نسخته بكون تقديم الخاص فانه لا يوجب
 شيئا منها الا التجوز فيكون اولا كما لا يخفى واجمع القائلون بان العام المتأخر ناسخ الخاص المتقدم هو
 الاول ان شمول العام لجميع افراده بمنزلة التخصيص على كل واحد واحد منها بخصوصه فيقول القائل فتكون
 المشركين بمنزلة قولنا اقتلوا دينا المشرك وعمر والمشرک وكنهذا لا فرق على هذا القول اولا قتل زيد المشرك ثم
 قيل بعد ذلك لا تقتل المشركين فهذا بمنزلة قولنا لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرو المشرك فلا محالة يكون النسخا
 للقول الاول فكذلك كل عام وخاص بهذه المناسبة يكون ناسخا لخاص فاما على هذه بقوله وليست له خصوصية
 كالعموم اى تخصيص الجزئيات بكل واحد واحد منها بخصوصها ليس هو كالعموم لغيره الفرق بينهما ظاهر
 لان في تخصيص الجزئيات وتعدادها بخصوصها لا يكون تخصيصها بان يرد بها البعض لما يزم فيه من
 التناقض الصريح وما ذكره بالالفاظ العام فيكون فيه تخصيص كما ان نقول لا تقتل زيدا المشرك ولا عمرا
 والمشرک ولا كبر المشرك بالتخصيص على كل واحد منهم بخصوصه فلا يمكن ان يكون تخصيص ذلك بان نقول لا

زيد الشمر لما لم يزم فيه من المناقض واما اذا ذكرت كتب الخريجات باللفظ العام وثبت لاقتضائهم من
 كتاب ان يخص ذلك وتقول اقل زيدا الشكر ولا عابته فيه فيثبت لا ليعبار الى الشرح لا لونه لا يخصه نسبة
 اليه لما قرولان الشرح رفع والتخصيص لا يرفع فيه بل هو الرفع وهو اعم من الرفع الوجيه الثاني لقائل الشرح
 ان التخصيص للعام بيان له والمبين انهم قال لا يقدم على المبين اسم مفعول وعلى تقدير كون الخاص
 مخصصا للعام المتأخر يزم تقدم المبين على المبين ثانيا بعبارة بقوله المتأخر وصفه بالبيان حاصلا
 وان كان ذات المبين بالكسر مقدما على المبين بالفتح لكن وصف كونه بيانا للمبين بالفتح متأخر عنه وخبر
 فيه اولا استبعاد في ايراد كلام يكون بيانا لمعنى كلام يقع بعده هذا كله اذا كان تاريخ ورود العام والخاص
 معلوما وان جعل التاريخ بان لا يعلم بل صدر العام قبل الخاص او بالعكس فكما الاول اى كالمصالح
 يبنى العام على الخاص لما فيه من اعمال الدليلين وهو اول من اجماعا قال في الحاشية لا يخفى ان جعل
 التاريخ لا يخفى في العام والخاص الورود في الكتاب العزيز لان تاريخ نزول العام والخاص منه مفيد
 المفسرين وانما يتشبه في الاحاديث وان احتمال الشرح انما يتشبه في الاحاديث النبوية لا فيما نقل عن النبي
 عليهم السلام واحتمال الشرح معلق على ما اى على الاحتمال الذي هو ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
 الا ان عدمه اى عدم ذلك الاحتمال والحاصل انه جواب سوال سقدره هو ان في صورة جعل التاريخ
 الاول الخاص المتأخر قبل حضور وقت العمل بالعام لا يمكن التخصيص والثاني ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام
 وقد تلم في هذه الصورة بالشرح فتعارض احتمال الشرح والتخصيص فكيف ترجح القول بكون الخاص مخصصا للعام
 والجواب ان الدليل عدم الاحتمال الثاني فلا يصلح ذلك للمعارضة فصل اختلفوا بل يجوز العمل بالعام قبل
 التخصيص من التخصيص اعم للمبين في العمل بالعام والثاني هو الاشهر الاقرب كما ستعرف من القائلين بغيره
 اخص اختلفوا في انه هل لا بد من حصول القطع بعدم التخصيص او الظن بعدمه يكفي والاخير هو الاقرب لان باب
 العلم تفصيله بالنسبة الى عدم التخصيص في غالب العمومات فالتكليف بحصوله تخليف بالاطلاق والاضاحة
 بحجية الظن حينئذ العلم واختار المصنف القياس فترادفما قال صاحب المعالم والقوانين والضوابط
 حيث قال لا يباذر الى لا يجوز الباقية الى العمل بالعموم قبل ظن عدم التخصيص لثنا حاصلا بالتخصيص اى من
 التخصيص والبالسببية متعلق بالظن اى لم يحصل الظن بسبب التخصيص من عدم التخصيص لا العمل على العام لا
 باصالة عدمه با جواب عن قول من جرح العمل بالعام قبل التخصيص من التخصيص بدليل ان الدليل عدم التخصيص

و تقریر جواب این بعد از علم الاجمالی بان اکثر البیان منحصرا بشک فی عام الحادث فی ایامک بان عام
 فان قلت کان بیان صحاب الائمة العمل علی احکامات بحر و اعشور طیباً بدوین ^{الخص} من تخصیص قلنا اولاً بان
 من کون و بدوین ذلک و ثانیا بالفرق بیننا و بینم بقله المعارض بانسب ایهم و عام العلم بالاجمالی نعم تخصیص اکثر
 العمومات فانه انما یقتضون فان قلته طریقاً اهل العقول اهل بالعام من قبل ^{الخص} من التخصیص غلط قال سید
 البدره اکرم العلماء یعمل بعموم العام ^{الخص} من تخصیص قلته علمم که مسلم فیما لا یعلمون بالاجمالی وجود التخصیصات اکثر
 من العمومات الصادقة من استیفاء المثال المضروب خارج عن العمل التقریر و کذا الایة آیه التبا تذل علی فی آیه
 من خبر العدل بمفهومها و تخصیص ^{الخص} من التخصیص تبیین لا یقول بوسع الدلالة فالعلم الاجمالی محال بان العدل و التوا
 بالجزء المخصص کما اتوا بالعمومات فکما ان لاج العلم الاجمالی بانما هم بالعمومات الموقوفة فی الکتاب المستبصرة لزوم
 التخصیص منها و اهل علیها کذلک لزوم ^{الخص} من التخصیصات المعلومه بان محال الموجوده فی کتب الکتاب اتوا بانما
 العدل و لایم لزوم ^{الخص} مما یبنا فی رد لول الایة لانهما حاکمه بوجوب العمل بخبر العدل و انما عالم بان العدل الی بان
 قلنا بدین ان التخصیص مقدمه نمی اهل به و من یبنا یشهر الجواب عما یزعم من ان آیه التفسیر مطلقه فی محتمه خبر العدل
 فلا یجب التخصیص کذا صرح شیخنا صاحب الفتاوی بطلاناً علی عدم جواز المبادئه الی اهل بالعموم قبل تخصیص
 شیوع المثل المشهور و هو بان عام الا قد جعل فصل الشک بان کما فی عموم العام فوجب التخصیص عن عدم
 العمل علی العام حتی یشیر مع احتمال عدم نزول الشک بوجود المعارض و ایضا لا یصل لثابته کما فی شرح غیره
 العلم الاجمالی تخصیص العمومات اکثره و بعد ذلک العلم الاجمالی بناد العقل علی العمل بعد التخصیص لا قبله و ادعی بعضهم
 اتفاق الامامیه علی ذلک الا من یزعم من تأخری المتأخرین کالمذنب فی الشریع و الی و السید صدر الدین و ایضا
 باشتغال الذریه بالعمل بالعمومات الوارده فی الکتاب و السنه یقتضی القطع بالامتنان و هو لا یصل الالجب ^{الخص} التخصیص
 و اهل حرمة العمل بما و لا العلم الا ما خرج الدلیل العلم کم یزعم بعد التخصیص لان الدال علی جهة العام من الاجماع و اهل
 و نحو جمالم یدل علی ازیدین و کما و ایضا لو جاز کل من رای حدیثاً او فهم استصحاباً بان العمل علیه و کذا کما
 فیصیر الفقه حینئذ من باب الهرج و المرج و لا یکاد یشک فی الشی و قالوا ای القائلون بعدم لزوم ^{الخص} من التخصیص
 و الا لتفاد باصالة عدمه لو وجب التخصیص ^{الخص} من التخصیص فحییب ^{الخص} البیان عن التجوز فی خبر الشریع و محذوف مساوات
 ای التجوز بالتخصیص لانه ایضاً مجازاً کما لا یجوز بقاء العام علی مدی الاحتمال ^{الخص} من التخصیص کذا لا یجوز عمل اللفظ علی حقیقه
 لاحتمال کون اللفظ المستعمل فی الحقیقه مجازاً فحییب ^{الخص} من التخصیص من ان استعمل فی غیر مجازاً و اذ لیس ^{الخص} من التخصیص من التخصیص

اتفاقا لان العرف في استعمال اللفظ لا يحمله منها على حقايتها بدون تخصيص من مجازاتها فليس التخصيص من جنس القضا
 بواجب قلنا في الجواب عن هذا ان السامع في التخصيص المجاز ممنوع لان الفرق بينهما قائم بمثل قاضي شهيد في
 التخصيص دون المجاز مع ادعاء جماعة الاحكام على وجوب التخصيص دون المجاز فقياس المجاز على التخصيص مع
 الفارق والبيان ان ارادته لا يجب التخصيص عن الحقيقة أصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء يستلزم
 ولكن احتمال احتمال را حجاجه وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاتعاب فهو في الحقيقة محتمل
 للمعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان ارادته لا يجب في الحقيقة طلب المجاز الى
 ثم كان سببا لمن يوجب المعارض من الادلة بل ولا احتمال معنى ان يتخصيص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقابلة
 على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح وسلم في العام الضامن فيه اجمته فانما التخصيص في العام عن التخصيص محتمل
 ويكون المراد معناه المجازي بل ان وجود دليل خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مضمون وان ال
 ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فمداخل الجنتين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم
 جهة الادلة اكثر احتمال لوجود المعارض فخصوه بالبحث دون سائر الادلة كما صرح به محقق القوانين فيه وما قال
 نسب هذا القول الى ابن حنبل من ان اكثر اللغات مجازات يكذب به اي هذا القول التبع بالرفع على الفاعلية لقوله
 يكذب والحاصل انه دفع دخل مقدر تقرير الدخول انما يكذب في عمومته العام بسبب التمثل المشهور فوجب التخصيص
 من التخصيص كذا اليك في محل الالفاظ على حقايتها بسبب ما ذكره من ان اكثر اللغات مجازات فيجب التخصيص
 المجازات ايضا وتقرير الجواب ان تتبع اللغات يكذب ما ذكره من القول المذكور كما يصدق التبع التمثل المشهور
 بالنسب على الفعولية فانا اذا تتبعنا وجدنا بالقرينة العقلية او اللفظية ان ما من عام الا وفي ضمنه القاصي
 او كبره فيكون في السهل بالعام القطع دون اطلاق لعدم التخصيص وكذا يشترط القطع بعدم المعارض له قلنا في
 الجواب عن قول القاضي لو كان شرطا لعل بالعام القطع بعدم التخصيص المعارض فيسقط العمل باكثر الادلة المحمول بها
 عدم حصول القطع بعدم التخصيص في اكثر الادلة بل قلنا نعم اطلق محتمل وعدم وجود ان لقطع لا يدل على عدم وجود
 التخصيص في نفس الامر وافادة كثرة البحث اي بحث المجتهدين بالعام وعدم وجود انهم القطع او نفس المجتهدين
 اي لا قطع متعلق بالافادة ممنوع مما صرح به جواب سوال تقريره ان كثرة بحث المجتهدين بالعموم وتخصيص تدل عا
 على القطع بعدم التخصيص والالام على عموم الجواب ان افادة ذلك البحث القطع بعدم التخصيص معني نعم
 افادة اطلاق القوي سلم كسند اي سند المنع وجهه اي المجتهد بالقوي اي ربما يرجع المجتهد عن العمل بالعموم

بالدليل بعد بحث المجتهدين السابقين من عدم وجوبهم مخصصا او معارضا له وادب فحمله على عدم وجوبه
او معارضا او انظر بالاقوى اى الحق من الاقوى او المعارض لكما لو كان بحث ائمة من وجوب القطع بعد العلم
لما رجع اليه من اجل العموم بسبب الاقوى فصل استثناء واطلاقه على المتصل حقيقة في المنقطع مجازا لا المتصل
الى انهم من اطلاق الاستثناء بالمتصل التبادلي حقيقة اما المنقطع فتبادله الى انهم ليس التبادلية ممكنة
مجازا فيه لا مشتركة اعطى ولا مستوى اى ليس الاستثناء مشتركا بين المتصل والمنقطع لا مشتركا لفظيا ولا متساويا
ومن ثم اى من اجل ان الاستثناء مجاز في المنقطع لم يخلو اى الاستثناء انما هو على المنقطع الارجح تعذر
التصل فما امكن حمله على المتصل حمل عليه ولو تبادل والاصل على المنقطع وانه لك عدلوا في قولهم عندى مائة
ورحم الله بابل على اهل الاشاعة عن الكا سر ارتكبه الخذف بسبب الاستثناء متصلا وتماثلها عندى مائة
الائمية ثوب وعلى اهل الاقيمة شاة ويزيد البسط التصریح بان الظاهر في الاستثناء وهو المتصل لا المنقطع والى علم ركضوا
الخالقة فيما ذكره قوله ثم واهم من علم اذا اتباع الظن وقوله ثم لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيلا الا قبيلا سواها
حيث استثنى الظن من العلم هو غير داخل في العلم السلام من الغزو التام مع انه ليس من جنسها فيكون الاستثناء
ونحوها من الآيات الكريمة التي اخذت منها منقطع عما كان لو من ان يقل مؤمن لا فطره فانظروا ليس من جنس
الفضل وقوله فبما آتاكم الله من نعمه ان لا تكون تبارك عن تراخي كما استثنى التجارة عن البائل
وهو ليس من جنسه وبكذا غير دال خبر لقوله قوله على الحقيقة اى على ان الاستثناء حقيقة في المنقطع او مجرد
الاستعمال لا يدل على الحقيقة لاحتمال كون الاستعمال مجازا وفيه نظر وجه النظر ان العلم من استعمال اللفظ في معنى
هو الحقيقة ما لم يمنع مانع وما يقع بانه على تقدير كون المنقطع معنى حقيقيا يكون الاستثناء مشتركا والمجاز خيرا
الا مشتركا فهو مانع من حمله على الحقيقة فبقية يؤدى الى عدم الوقوف باشتراك شئ من اللفظ من مجرد
استعماله لما في اكثر من واحد بلا قرينة الى ان ينصوا على اشتراكها وهو كما ترى كما يفهم من الحاشية قبل تبادله
عند اطلاق الاستثناء وافتقارا المنقطع الى قرينة وان كانت هي كون استثنى خارجا من استثنى به
لما انية من جملة في الواضع المذكورة على الحقيقة وبشرط في صحة الاستثناء الاتصال اى الاتصال المستثنى
بالمتصل منه حين الحكم ولو كان الاتصال حكما اى يقر في العرف ان المستثنى متصل بالمتن من فلو كان
الاتصال بينهما بنفس او معال او عطاس غير ذلك فلا يضر في صحة الاستثناء الصافي الاتصال الحكمي

وقيل بعدم اشتراط الاتصال بين جوارح الاتصال والاصل المدة وقيل يجوز ان وجوبه في حال اشتراط
منه وقيل بجواز الاتصال بايام المجلس وقيل بجوازه في الكتاب خاصة للزوم حاله عند البيع والمزج وكذا ما اى لم
يشترط الاتصال في المشتري وجاز تأخيره لما حصل العلم بقدر البيع والشئ الموزون بل الاجارة والمهر ولما استقر
من المقرر كالنكاح والطلاق والبيع والتعاقد والاجارة وغير الجواز ان يورد البائع والموخر والنقل والاطلاق
الاستثناء على سبيل اجازته ونكاحه بطلان بعد مدة فيتعين الحكم وبطلان البيع والنكاح وغيرهما ويكون عند البيع
والموخر غير اذكر في حالة العقد فيتعين تلك الحالة ولما بقي صادق ولا كذب كاذب لجواز ان يورد
على قولها الاستثناء في الصديق والكذب والصلا يبقى الوفاق بمين ولا وعد ولا وعيد ومختلف
العقل النقل مما لا يكاد ان يخالف فيه احد ولا نعلم اى الفقهاء والادباء استثنوا المقر بعشرة درهم
متعلق بالمفروء وما دام مفول الاستثناء بعد مدة والحاصل ان الفقهاء والادباء يعيدون لغاويل
من اقر بعشرة درهم ثم استثنى منه بعد مدة درهما واحدا مثلاً قال له على عشرة ثم قال بعد شهر او شهرين الا ان
واحد اقل جواز التأخير في الاستثناء ولما لم يرد ذلك وهذا ظهر عدم جوازه في الكتاب ايضا لان وروده على اللغة
العربية الفصحى ولا شك فيه ويستدل العامة على عدم جواز الفصل في الاستثناء بما روي عن النبي من خلف
على شئ ثم راي غيره خير منه فليعمل وليكفر على يمينه بهذا الجواز الفصل في الاستثناء لكان يعني للشيء النقل
فليعمل ويشتري منه لا وليكفر على يمينه لان الاستثناء واسهل للمخالف عن خلاصه عن حشنة من التكفير واليمين
الامير الاصل في قوله فاجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله لا اشتراط الاتصال في الاستثناء لما روي
عن النبي من تعيين التكفير بهلية الاستثناء او لم يثبت هذه الرواية عندنا معاشرة الشيعة قالوا اى الجواز
لتأخير الاستثناء جوزه اى التأخير في الاستثناء ابن عباس الى شهر فلو لم يخر التأخير لما اختاره ابن عباس
وهو من فصحاء العرب وقيل عنه في جوازه روايات منها تجوز به الى شهر ومنها الى سنة ومنها الى آخرها
في الجواب عنه لم يثبت هذا القول عن ابن عباس كيف وقد عرفت مخالفة للعقل والنقل فابن عباس مع جواز
قدره كيف يخرج به لو اراد ابن عباس اظهار ما نوى اولا اى لو فرض الرواية عنه فلمخالفتها العقل
النقل لا بد فيها من تاويل وهو ان ابن عباس كان وقت التلفظ قاصدا للاستثناء فخرج متصل مع المشتري
بحسب عقده ونحوه فيما بينه وبين الله ثم اراد ان يمار ذلك بقصد بعد مدة فمال فصل الاستثناء
اى لم يوجب المشتري منه سواء كان ساديا بالحوصل على عشرة الا عشرة او زاد منه نحو على عشرة الا احد عشر فلو

الاستثناء

اتفاقا كما عن المصداق واحكام الامدي والاكثر من احكام على جواز استثناء الاكثر من الباقي في الاول والاكثر
 استثناء ما زاد من النصف نحو على عشرة الاثنته وهي ازيد من النصف فضلا عن مساوية مساوي الباقي
 شي جاز استثناء الاكثر من الباقي يجوز استثناء مساوي الباقي ايضا بطريق اولى نحو على عشرة الاثنته في مساوي
 الباقي وقيل بالمنع اي منع الاستثناء مطلقا سواء كان الاستثناء من الزائد من النصف او مساويا له كمنع
 المنع في العدد خاصة فلا يجوز ان يقع على عشرة الاثنته او اقل من غير العدد ويجوز نحو اكرم العلماء
 خالط السلطان والفقان غير خالط واحد منهم وقيل بما قول الخليلية ويدققون القاضى ابو بكر بالمنع مطلقا اي
 لا يجوز استثناء الاقل من الباقي سواء كان في العدد او غيره فميجوز على عشرة الاثنته او اربعة ولا يجوز
 اكرم العلماء الا استثناء النحاة او اقل من غيرهم لقنا على جواز استثناء الاكثر من الباقي قوله لقنا ان
 عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من العادين فاستثنى اعد سجان العادين من عباد
 ولا شك ان العادين اكثر من غيرهم لقوله نعم اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين وهي تابل على ان اكثر عباد
 غير مؤمن فثبت استثناء الاكثر من الباقي فثبت جواز المساوي ايضا بالاولوية فمثل وفي الحديث
 كلهم تابع الا من اطعته فاستثنى من اطعته من الجائع ولا ريب ان من اطع الله فهو اكثر فمثل ولما كان
 هذا ان الدليلان مثبتان جواز استثناء الاكثر في غير العدد وانما الدليل الاول جوازه في العدد بقوله اتفاق
 الفقهاء وعلى لزوم الواحد بعد قول القائل على عشرة الاثنته والحاصل ان الفقهاء قد اتفقوا على
 ان من يقول على عشرة الاثنته فلهزم عليه الواحد فلم يجز استثناء الاكثر في العدد ولما اتفقوا عليه
 قيل عليه منع الاتفاق وان قلنا الغزالي وجماعة من الأصوليين قال الآدي هذا الاستدلال خطأ رفاقا
 هذا الاستثناء عند الخصم بمثابة المستغرق وانما يقول بلزوم الواحد من يقول يجوز في قتال راجح
 المائون الاستثناء الاكثر من الباقي لمساوي له بوجوهين الاول ان ظاهر الاستثناء انما ربه اقرانه
 قوله عشرة مثلاً فيضمن الاربعة فالأربعة عشرة يتضمن الاقرار بالاربعة ايضا فاستثناء الاربعة من بعشرة
 انما ربه اقرار فالأهل في الاستثناء وان لا يتصل مطلقا لكن خالفنا الأول وقلنا يجوز في الأقبلانية
 لقلة ما يعرض له التسيان فيستدرك بالاستثناء واجاب من هذا الدليل بقوله والكلام عليه وحده
 وليس في المستثنى مكان مختلفان فلا انكار بعد اقراره لان اقراره انما يتحقق بعد الاستثناء كما في قوله
 الاخراج لا قبله بقوله على عشرة الاربعة بقوله على ستة كما باقى في الفصل الثاني في بيان عليه ان الاستثناء

من الاثبات نفى بالاتفاق كما يجب فيكون فيه مكان والفيضا ظاهر اللفظ انكارا بعد اقراره وان لم يكن في الواقع
 كذلك الوجه الثاني للمانع انه يستعمل عند البلاغ وقولهم له على عشرة الاثنته ونصف ونقلت و
 نصف سدس وليس هذا استبعاد والاستبعاد الا الاستثناء الاكثر فاجاب عنه بقوله واستبعاد المثال
 ليس ليقبح استثناء الاكثر من الباقي الاقل بل استبعاد كاستبعاد له واحد واحد هكذا الى عشرة فلما
 ان قوله له واحد واحد الى عشرة مستبعد ويستقيم بسبب التحويل بلا طائل لكفاية قوله على عشرة كذلك
 المثال المصنوع ايضا مستبعد وقبح بسبب التحويل اذ يكفي فيه ان يقيم له على نصف سدس فلا استبعاد
 انما هو للتحويل لا لكونه عدم صحيح فصل لما كان الاستثناء بوجه التناقض فان فيه اثباتا مستثنى في ضمن
 المستثنى منه ونفي عنه طولا الى دفعه وقالوا فيه ثلثة اقوال قيل في النقصي عن التناقض الواقع في الاستثناء
 المراد بعشرة في قوله له على عشرة الاثنته معناه اي معنى العشرة بكماله في مجموع اعداد العشرة وحرف
 دل على اخراج الثلثة منها والاسناد وبعد الاخراج فلا تناقض لانه انما اعتبر اسناد الحكم الى المستثنى منه
 بعد اخراج المستثنى فلم يقع الاستناد الا الى السبعة وليس في الكلام مكان احدى اثبات العشرة وان
 نفى الثلثة لتعارض الاثبات ولنفى بل هو حكم بالاثبات لا غير وهو المختار عند المتأخرين كالعامة وبما
 والعضدي وغيرهم وفيه بحث ستمدني آخر هذا البحث كذا في الحاشية هذا الموضع بايتانه في الفصل
 الاتي وقيل المراد بالعشرة في المثال المصنوع ثلثة في قوله له على عشرة الاثنته على سبعة من قبل الفصل
 الكل واردة الجزو عليه الخ الاصلين وتبين صاحب المنقح والآي لفظة الاتي قوله الاثنته قرينة على
 اي قرينة على ان احتمال عشرة في سبعة مجاز وقيل القائل قاضي ابو بكر كما اي سبعة آسمان مقدر
 وهو سبعة واسم مركب وهو عشرة الاثنته فمقد المجموع اسم للبعة كما ان الجملة قد تسمى شخص واحدا كما
 شر او غير ذلك للاول اي للقول الاول لا للقائل الاول فلا ساجرة في قوله فبطل الثاني دلالاتي قوله
 الاول وبالحكمة استدلال صاحب القول الاول على بطلان القول الثاني بوجوب الاول لزوم الاول
 او التسلسل في مثال شعريت الجارية الانصفا والحاصل انه لو كان المراد بالمستثنى منه ما بقي له
 اخراج المستثنى كما هو القول الثاني لكان المستثنى في هذا المثال مستغراقا للمستثنى منه وهو لو كان عتقا ومحررا
 التسلسل وهو باطل اما بيان لزوم الاستغراق فبانه لو كان المراد بالمستثنى منه الباقي بعد الاخراج
 المراد بالجارية في المثال نصف الجارية فلا يخلو الا بقوله الانصفا فنصف كل جارية فيلزم استغراق الاستثناء

اذا المراد حيف بالجارية نصف الجارية وبالنصف النصف الجارية فيكون المثال في قوة قولنا
 اشترت نصف الجارية الا نصفها بل هو الاستعراق والما يكون المراد بقوله الا نصفها نصف ما وقع عليه
 الشراء وهو الربع لان نصف كل الجارية فيكون المثال في قوة قولنا اشترت نصف الجارية الا نصف نصفها
 فيلزم تسلسل اذا المراد نصف الجارية بالقي بعد خراج وهو الربع ونحو الا نصف نصفها يرجع الى المراد
 استثناء المراد وهو الربع في قوله واما وجه الثاني ما اشار اليه بقوله والقطع بارادة نصف كل
 اى القطع حال انما بان المراد في المثال المذكور استثناء نصف من كل الجارية لا استثناء النصف من
 نصف الجارية والا يلزم عدم ذكر المرجع سابقا للضمير لان اية المرجع اللفظ باعتبار المفهوم لا باعتبار المراد
 فيكون من قبيل الاستخدام فتأمل فبطل القول الثاني وللقول الاول على القول الثالث وجهان
 الاول لزوم الخروج من قانون اللغة والحاصل انه لو كان السببة اسمان مفرد ومركب وهو عشرة الاثنية
 لزوم الخروج من قانون اللغة اذ قد ثبت باستقرار اللغة انه ليس في كلام العرب اسم مركب من ثلث كلمات
 متزاجيا من غير اضافة فيكون الخروج الاول منه معربا بحسب الحوالم نعم يوجد لك في المركب الاضافي نحو التسمية
 بالي عبد الله فغيره الاول وفي غير الاضافي كانه مركب من كلمتين لا يعرب الاول نحو بعلبك واما التسمية بنحو تالطا
 شراوشاب فرتا ما فهمي من قبيل الحكاية هذا ما صرح به علماء العربية كصاحب الكشاف في بحث اسماء اسود
 وغيره الوجه الثاني ما اشار اليه بقوله وعود الضمير الى جزء الاسم اى في مثال اشترت الجارية الا نصفها لو كان
 مجموع الجارية الا نصفها اسما مركبا لنصف الجارية فيكون لفظ الجارية بمنزلة تالطا زيد ولفظ الا بغير تالطا
 ولفظ نصفها بمنزلة والده ولا شك ان ضمير نصفها راجع الى الجارية فيلزم عود الضمير الى جزء الاسم وهو خلاف
 قانون اللغة قال المصنف برد الله مصعبه وتوجه في التسمية المنقولة عنه والحق انه ليس هناك مرجع ولا
 ضمير لكل منهما على تقدير التسمية لا يدل على شيء بل هو كما هو حرف زيد ثم قال في حاشية اخرى قد يقيم
 الخروج من قانون اللغة وعود الضمير الى جزء الاسم انما يلزم ان اذا جعلنا عشرة الاثنية علما للمسبعة والجارية
 الا نصفها علما لنصف الجارية واذا اردنا ان يخرج عن السببة والنصف بعبارته اخرى مقيدة للمراب من غير
 تسمية فلا يلزم ذلك مثلا اذا كان لزيد ولد ذوراسين قلنا ان نقول جاد الذي ولد ذوراسين قلنا
 مرادنا قاضي ما ذكرناه فالخبر راجع منه فحان بهيما لا يخفى فان الخبز والاصل اعني لزوم التناقض يبقى
 بحاله والفرغ من كلامه على انه مقامه لا يخفى عليك لو اردت بعشرة الاثنية والجارية الا نصفها التسمية

بالسبعة والنصف من غير جعلها عليهن التسعة ونصف فمخذور القناقص ايضا منه فكما لا ينفي على التام بل
القول الثالث ايضا كالشأنى بامروا قول رابع فيما نحن فيه حتى تنظر فيه فتبين القول الاول وهو ان
المراد بالعشرة في له على عشرة الاثنته بمجموع احواد العشرة كما لها وقد عرفت انه لو كان مراد القاضى بالتعبير السبعة
ونصف الجارية في المثالين المذكورين بعبارة اخرى مفيدة للمراد من غير تسمية فلا يبطل فيه قلم تعيين القول الاول
فما من المثالين اى القول الثاني وهو ان المراد بالعشرة في المثال المذكور السبعة ونصف لاقرنية العتوز على مطلق
القول الاول وبيان الاول لزوم كذب ما هو صادق قطعا اى لو اريد بالعشرة تمام معناها يلزم كذب كلام
صادق قطعا كلام الله وهو قوله سبحانه فليث فيهم الف سنة الخمسين ما ما قلنا اريد بالف سنة تمام
معناه لزوم اثبات لبث الخمسين ونصفه وهو تناقض وتكذيب لكلام صادق قطعا وبطلان ايضا قطعي فلا بد
يراد بالف سنة هو الباقي بعد الاخراج اى سبع مائة وخمسون عاما اذ هو الواقع حقيقة والذليل المثال
اشار اليه بقوله ولا متناهي اى لا مخلص عن ارادة احد هما لكن الاقرار بسبعة حاصلة ان في المثال المذكور
اما ان يراد بالمستثنى منه عشرة كما لها السبعة تمام فمخلص بدون ارادة احد هما اذ لا ثالث لهما والاول
باطل لثبوت الاقرار بالسبعة فتبين الثاني وللتالث اى للقول الثالث وهو ان السبعة لها اسمان مفرد
مركب بطلان القولين الاولين بامرين ولأجل الفرقين بان بطل المذهب الاول بدليل المذهب الثاني
وبطل المذهب الثاني بدليل المذهب الاول فتبين الثالث اذ لا رابع ويدفع الوجوه الثلاثة المزبورة
وجمان للمذهب الثاني ووجه واحد للمذهب الثالث سبق الاخراج الاستناد اى اخراج المستثنى
قبل القناع الاستناد فيكون الحكم والاستناد الى الباقي بعد اخراج المستثنى فكان القائل حكم
بالباقي بعد الاستناد لا انه حكم اولا على كمال معنى المستثنى منه وتماثله ثم اخرج عنه المستثنى حتى يلزم تناقض
قطعي بهذا يكون الحكم باللبث في قوله فليث فيهم الف سنة الخمسين ما ما قلنا اريد بالف سنة تمام
كذب ما هو صادق قطعا ولا ان يكون المراد بالعشرة سبعة ولا بطلان القول الاول ولا تعيين الثالث
اى في هذا المقام كلام طويل بالذليل في الحاشية هو ان هذا يقتضى عدم لزوم شئ على من قال ليس
على شئ الا خمسة وهو بيان ما هو الحق من ان الاستثناء من النفي اثبات ويلزم عدم عادة كلمة لا
لتنفي الاخراج من الالبته اولا ثم استناد النفي الى الباقي فلا يستفاد منها الا نفي ما سواه ثم من الالبته
لا ثبوت الالبته بل شانه اذ ليس في الكلام مكان كما مر في الحاشية الحق وقد يجاب بان مرادهم

ليس في الكلام حكمان انه ليس في الكلام حكمان على استثناء احد جانبي ثم يثبت في الثاني ضرورة ان
 منه حتى يلزم التناقض وهو لا يتناقض في الكلام حكمان احد جانبي استثنائي منه ولو بعد اخراج الاستثنائي
 الثاني على استثنائي محض انما يحكم الاستثنائي منه فاعل فصل ان التعقب لمقتضى عموميات متعدده جملتها
 وغيره باستعطفه بالواو او غيرهما وفتح عمده الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخرى تقتضيه به فبما وانها الحكم
 غير ما وجرت عادتهم ببيان الخلاف والاجتهاد في تعقب الاستثناء وتمامه فيرون ان مقتضى الاستثناء ان
 الحال فيه كالحال في الاستثناء والمصنف ايضا جرى على فهم حيث قال الاستثناء بعد جمل متعدده متعاقبة
 بالواو فقال الشيخ ابو جعفر الطوسي والشافعية لكل اى يرجع الاستثناء بعد الجمل المتعاقبة الى العن
 ونور حج الى الاول او الاخير كان محيى زاو ومرتار ابن مالك من الخفاة في العنصرى بان الواو وجوب الى
 وجوبه الى كل واحدة بالافراد بالما لم يعمد على ان لا يرد بعض لان الاصل اشراك المتعاقبات في معنى
 كالحال في الشرط وقال الغنوية واتباعه لا خيرة اى الاستثناء المزبور يرجع الى الجملة الاخيرة فقط وفي غير الجملة
 مختار الى على الفارسي النجوى وقال السيد المرتضى في صمدية اشراك اى الاستثناء المزبور اشراك بين الواو والى
 والاخرى فيوقف وجوبه الى احد جانبي القرينة فان كانت للاول غاية وان كانت للثاني غاية فان كان
 بحيث انه لا يدري في اى من الامرين حقيقة واليه اى مختار الفرائى مرجع الحاجب فان تم جمل ما في التوحيى انه
 ان لم لا استطاع مما قبلها بالارت فلا خيرة وان ظمرا لا اتصال فلكل وان لم يكن احدا فاقا لوقف والظاهر انه
 مذنب الفرائى لانه انما يقول بالوقوف عند عدم القرينة الاول اى دليل الخاص بقول الاول وهو يرجع
 الى الكل وجوه ذكر المصنف منها وجهين الاول صيرورة الجمل المتعاقبة بسبب العطف كجملة
 المفردة فان العطف شانه هذا ترى الجمل في قوله يا اكرم ايام وخراب الخاد وقتل منبه في قوة قوله تاريد فليس
 الافعال فيعود الاستثناء الى الكل كالمفردة والثاني قوله يستحان الكبرياء العرب قد يستحبوا الشكر برنة
 الاستثناء في مثل قولهم اكرم العلماء والافساق وجالس الشجر والافساق وصاحب الغيا والافساق
 وقد يتعلق الغرض باو او ذلك المطلوب فلم يكن الاستثناء متعلقا بالجميع لا جملته في او او ذلك المطلوب الى التكرار
 وهو مستحسن فتعين الرجوع الى الكل والا لا يمكن او المضمون المزبور بوجه وهو كما ترى ووجه الدليل ان المذكور ان
 الاول بالفتح اى يمنع صيرورة الجمل المتعاقبة بسبب العطف بمنزلة الجملة الواحدة والثاني بقوله العطف
 للتطويل مع امكان الاكذافي الجميع والحاصل ان استحان التكرار في الاستثناء بانما هو للتطويل مع امكان التكرار

بان قيم بعد العمل المتعاطفة الاكاذ في الجميع كما يقع في المثال المذكور بعد العمل الا الفاسق في الجميع فحصل المطلوب بان
 التكرار مع الاختصار لان استجماع التكرار يظهر رجوع الاستغفار الى الجميع وللثاني اي للقائل برجوع
 الاستغفار الى الجملة الاخيرة وجه ايضا تصدي المصنف بذكر وجهين منها الاول لورج الاستغفار الى الجميع
 ينبغي رجوعه الى الجميع في آية القذف ايضا لكن لم يرجع الاستغفار الى الجملة في آية القذف لان الآية الشريفة
 كذا او الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتها باربعة شهدا فاجلدوهم خمسين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا ولا
 لهم الفاسقون الا الذين تابوا من بعد ذلك والحوا فان الله غفور رحيم فقد وقع الاستغفار فيها بعد ذلك
 بجلدهم نعم والنهي من قبول شهادتهم والاخبار بفسقهم ولا يرجع الى الجملة لانه لا يقطع بالتوبة التفاتا وقول الشعبي
 بسقر له بها شاذ لا يلتفت اليه والوجه الثاني قوله والجملة الثانية الحاملة بين الجملة الاولى والاستغفار
 كانت كوت الحامل بين الكلامين فليكون الجملة الثانية مانعة من رجوع الاستغفار الى الجملة الاولى اي من
 شرط الاستغفار الاتصال وهو مفقود هنا فيرجع الى الاخيرة ودفع الدليلان الاول بقوله بغير دليل
 حاصدان الدليل قد عرفناه ونهنا من ارجاع الاستغفار الى الجملة الاولى وهو ان الجملة هي الاولى والتوبة لا
 اثر لها في استقامتها في غير هذا ليس من محل النزاع اذ هو فيما لم يقيم دليل على الارجاع الى الكل ولا الى
 الارجاع الى الاخيرة ومنها دليل على عدم ارجاعه الى الجملة الاولى فالآية المستدل بها خارج عن
 محل النزاع والثاني بقوله والكل كالواحدة يعني العمل المتعاطفة كلها بسبب المعطف كجملة الواحدة
 في حكمها فلان ان الثانية كانت كوت والثالث اي للقائل باشتراك الاستغفار بين الكل والاخيرة
 كما هو مذهب السيد ذكر المصنف وجهين اولهما حسن الاستغفار يعني اذ اجمع السامع الاستغفار بعد العمل المتعاطف
 فليس التكرار بان الاستغفار الى آية جملة يرجع الى الاولى او الاخيرة فهذا الاستغفار حسن وهو علامة على
 مشترك بين الكل والاخيرة اذ لو كان يرجع الى الكل او الاخيرة حقيقة لما حسن ذلك الاستغفار فثانها
 الحقيقة اي الاستغفار تارة يستعمل ويرجع الى الجميع وتارة يرجع الى الاخيرة والاهل في الاستعمال الحقيقة
 حقيقة فيراد وقع اول الوجهين ان حسن الاستغفار ليس بسبب الاشتراك بل برفع الاحتمال لان الاستغفار
 ليس لغنا فيما هو حقيقة في كل احتمال بل هو لكل ام لاخيرة فليس ذلك الاحتمال من الاستغفار لانه مشترك
 بين الكل والاخيرة ودفع ثانی الوجهين بقوله ووجهية الاشتراك اي قد سبق فيما سبق مرارا ان الاشتراك
 مرجوح والجاز غير منه فالقول بالاشتراك ترجيح المرجوح فصل الاستغفار من الاثبات نفى وبالعكس

اى من نفى اثبات قال الخفية المتشككية من نفى اثبات من اثبات الختان من نفى
 لا يعلم ان المستثنى محكوم عليه بحكم مستثنى منه او بقية ام لا قال يرد الله مضجعت المنزلة المشهور ان الخفية
 فى الشق الاول وانما يخالفون فى العكس فخطا وغيروا من كلام بعضهم انهم يخالفون فى الشقين معا بل عباراتهم فى
 كتبهم الاصولية تشاوي بذلك حيث قالوا ان قول النجاة الاستثناء من نفى اثبات وبالعكس مجاز والمرداد لم
 يحكم على المستثنى بحكم المصدر لا انه يحكم عليه بغيره بل على الاول فذهبوا الى انهم قالوا ان نفي متاخرهم وعبارتهم فى
 هذا الكتاب يمكن تفرعها على كل من المتدبرين كما لا يخفى انتهى لنا على ان المستثنى من الاثبات نفى وبالعكس
 النقل من الامة الامة ان كان ونقاس هو المحال عليه اثبات عدولات الافعال لما مر من ان اللفظ الخفية
 وهما تحت وكلية التوحيد فانما يدل على نفى الالهية عن غير الله سبحانه واثبات الالهية له نعم وهذا يقيد التوحيد بانه
 فان الله يرى اذا انتم بها بالاعتقاد وحكم عليه بالاسلام فلو لا افتادها للوحدة الالهية لما حكم
 عليه بالاسلام فحينئذ لو لم يكن الاستثناء من نفى اثبات بل كان مكوتا عن النفي او قاتا
 كما عليه الخفية لما افتاد قول لا اله الا الله التوحيد لما حكم على الهى حين قال ببالاسلام اذ الله سبحانه قائم بالاثبات
 الالهية له نعم وفيها عما سواه وعلى حسب الخفية لا يفسد كقول التوحيد لا نفى الالهية من غيره نعم لا اثباتها له نعم
 قال الهى لو قال ببالله نفى الالهية من غيره نعم وهو ليس خلاف معتقده فكيف يحكم عليه بالاسلام وذلك باطل
 لا جاز على السلام من قال بها وقا بجايب عن هذا الدليل من قبل الخفية بان كلمة التوحيد على عرف الشارع والافتاد
 للتوحيد شرعية لا لغوية والكلام فى اللغة قرينة الخفية بقوله دعوى ان افتادها اى افتاد كلمة التوحيد
 اى للتوحيد شرعية لا لغوية باللمة خبر بقوله دعوى لان التوحيد ليضم منها من لا يعرف الشرع فكيف يكون
 افتادها شرعية على ان عرف الشارع حادث وكلامنا قبل صدقنا ولان الاسلام اور وعليه ان الحائرين
 كالانوار هيرتين بل مشركين وكان ثبوت الله له نعم كوزا فى عقولهم كنهم يشركون معه غيره فهو نفى الالهية
 من الغير لم يتعرض لاثباتها له نعم لعدم الحاجة ثم صار عرفا فى التوحيد اقول مع ان اهل العلم ينافى هذا الاستثناء
 فيما ان الغرض من الخفية هو اثبات الوحدة التى هى اصل الاصول متى يتصورها من عبادة الامتثال ويعتقدوا
 التوحيد فلو كان لا اله الا الله نفى الالهية عن غيره ثم فقط الاثبات للوحدة الالهية لما كان مودة بالفرق المطلوب
 قصد ويشمل ذلك الكلام فى مثل المقام لا يرضى به الحكم فمثل اخراج الطور ليس من اصله اذ اجاب
 استدلال الخفية بان لو كان الاستثناء من نفى اثباتنا لازم من قوله لا اله الا الله بالصور حصول بطلان

البائعات لان بوجه البائعات لا ينفقون برقي من الضمير في بولتن و برقي من يرجع الى الرعيات المأثورة
 بالملقات ولو بقي العام على عمومته يكون المرجح عاما و الضمير لبعض افراد فيلزم مخالفة ضمير لمرجع فوجب تخصيص
 الآية على وجوب الترتيب بثلاثة قروا لارعيات دون البائعات و معناه ان تخصيص المذكور الشيخ و المجامع و طائفة
 من العامة كالغزالي و الامدي و البيضاوي فعلى ان يجب الترتيب على كل من الرعيات و البائعات و العلامه
 في النهاية و التهذيب قوله ان الجواز في الاول و الوقف في الثاني و المقتضى الحقن قال لا بالوقف و هو اعم
 عند المصنف لتعارض الآدلة من المجامع للاول اى دليل القول الاول و تخصيص العام بالضمير مخالفة
 الضمير مرجع اى لو لم يكن الضمير مخصصا لبقى العام على عمومته فيكون المرجح عاما و الضمير الخاص من افراد فيلزم مخالفة
 الضمير لمرجع و هو خلاف الحقيقة فان حقيقة الاتحاد بين الضمير و المرجع و ذلك لا يحصل الا في تخصيص و الثاني اى
 دليل القول الثاني و هو ان الضمير لا يخص العام مجازية لفظا لا يستلزم مجازية لفظا خر عامدا و ان الضمير مخصص
 للمعذور الى المذكور قبله فهو ده الى بعض المذكور مجازيا و كتاب الجاز في الضمير لا يجب ان كتاب الجاز في المرجع ايضا
 تخصص العام لنا على الوقف تعارض الجازين احدهما في الضمير الاخر في المرجع بلا مرجح و الحاصل ان في
 كل من احتمال تخصيص و عدم ارتباطا بالمجاز اما في احتمال تخصيص فلان اللفظ العام حقيقة في عموم و اما
 في الخصوص مجاز و اما في احتمال عدم تخصيص فلان وضع الضمير للمعذور الى نفس المذكور قبله فلو عاد الى بعض المذكور فيكون
 مجازا في ضمير لعدم جزمه على مقتضى الوضع فلزم المجازان و تطارفا فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين من ترجيح
 و ليس لاحد من المجازين مرجح فيجب الوقف و الاستدلال على شائع و اب عن حجة المخصص بان لا يمكن تخصيص
 لزوم مخالفة الضمير لمرجع و الجواب ان تلك المخالفة لا يثبتها شي من صفة الاستدلال و القول به فيرا و يلفظ العام
 معناه الحقيقة و ضميره معناه المجازي المطلب الثالث من المنهج الثالث في المطلق و المقيد المطلق
 على ما عرفت اكثر الالهيين هو ما دل على فرد شائع محتمل صدق على افراد كثيرة مشدقة في نفسه اى من
 ذلك الفرد و هو مفهوم الكل يصدق على هذا الفرد و على غيره في الافراد و الحاصل ان المطلق موضوعه مركب على
 مستفرد غير معين قابل لافراد كثيرة على البديل نحو رجل غائب على حقه من الانسان محتمل الوجود في ضمن زيد
 عمر و غير ما في مثل التعريف النكرة و المترق بالعدد الذي على الدالين على الملاية المقيدة بقية الوحدة الغير
 المعينة نحو اكرم رجلا و قد امر على الايام بيتي و كمثل اكل اكل سقارا كانت اكلة حقة لها به ما هو المشهور
 تعريف المطلق و عرفت البعض بان ما دل على ما يتبع من حيث هو لا بقية الوحدة و لا الكثرة و هو انما هو من التسمية

في تبيين القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية
 اكثر من المستقرة فعلى هذا يزيل التعريف اسم الجنس المحلى باللام الدال على الماهية المطلقة بشرط حضورها في الذهن كما
 في الرجل خير من المرأة واسم الجنس المنون يقتضون انهما الدالة على الماهية المطلقة بشرط عدم كونها معيّنة
 الذي ينبغي كقولك يا رجل لا امرأة وقول الشاعر اسد على وفي الحروب مغامرة ونخرج من التعريف انكرات ان اللام
 الشخصية والمبهمات فالتعريفان متباينان متباينان كلياً او عرفت هذا فاعلم انه يظهر من كلام بعض المحققين
 ان كثيراً من الفقهاء يقولون ان هذا مطلق وذلك مقيد فيجب حمل الاول على الثاني مع انه من التكرار كما
 يقولون ذلك ايضا فيما كان المطلق من اسم الجنس المنون او المعرف بلام الجنس فالاكتمال في التعريف بالاول
 الثاني فاسد بل كلاهما من المطلق وايضا يقولون في التكرار اسم الجنس المعرف بالمنون ان احسن المطلق
 والمطلق يحذف الى افراد شائع فالاكتمال فاسد التعريفين فاسد ايضا فيما يذكرون شروطا على المطلق على ان
 لا يعرفون بين الامر من فالظاهر ان المطلق احد الامرين اما الدال على الماهية او على الشائع في جنسه نعم من حال يتعلق
 الاحكام بالافراد فانه لا اكتمال بالتعريف الاول والمقيد بخلافه اي ما دل على فرد غير شائع في جنسه لا لا يدل على
 شائع حتى يتقصر بالمهمات فيدخل فيما لا علام له اجماع وقد يعرف المقيد بانه ما اخرج من شائع اي بالاكتمال
 فيه العموم ولو من جهة مثل رتبة مؤمنة فان الرتبة كانت شاملة للمؤمن والكافرة ثم اخرجت عن شيها
 ازل العموم وخصصت بالمؤمنة فهي مطلقة من جهة شمولها لجميع افراد المؤمنة من الابيض والاسود ومقيمة من
 جهة خروج الكافرة فهي مقيدة من وجه مطلق من وجه آخر الاصطلاح الشائع فيما بينهم في المقيد هوذا فيبين
 التعريفين عموم من وجه لقصد قهراً على هذا الرجل وصديق الاول على زيد والثاني على رتبة مؤمنة فان التعريف
 حكماً اي حكم المقيد المطلق يعني ان الحكم فيها مختلفا نحو اعمق رتبة واخضع رتبة باسمية فلا كل
 واحد على الآخر مطلقاً سواء كان الحكمان احدين او اثنين او احوالاً اخرها في سواها كان حكمها
 متساوياً وان غسلت فاعتمت رتبة وان توشيت فاعتمت رتبة مؤمنة لو جعل علة الغسل والوضوء كسبها وجعلها
 مصدراً الى رتبة مطلقاً او مختلفاً نحو ان ظهرت فاعتمت رتبة وان ظهرت زيداً فاعتمت رتبة مؤمنة فف
 هذه الصورة يعمل على كل من المطلق والمقيد اجمالاً اي عدم الحمل في الصورة المذكورة اجمالاً لان اختلاف
 فيكما ذكر في اكثر كتب الاصول الا انقل عن اكثر الشافعية فانهم قالوا بالكل ان التقيد سبب الحكم فلو اريد في
 المقيد على اليد في آية الوضوء فان اليد في آية الوضوء مقيد بما اخره المرفوع وفي آية التيمم مطلق وسبب الحكم

البيان واورد هو صدر الحديث ولا يخفى عليك مخالفة الكمال في نظم العرف اذ لو قال ليس بمقيد ان جلد ولا
من اضر فاعلم عالمنا ثم قال ان جاء وحدى من اضر فاعلم عالمنا ثم قال ان جاء وحدى من اضر فاعلم عالمنا ثم قال ان جاء وحدى من اضر فاعلم عالمنا
لزم المقيد عند احوال سبب فلا نسبه في خصوص الآية الكريمة اذ الموجب للمزيد الحديث مع وجدان الماء والنجس
هو مع فقدانه فاختلف سبب فائق هو عدم الحمل اذ لم يرد دليل خارجي على اكله ان ورد وجب اكله كما اشار اليه
الاشع التوفيق اي يحل اكله على اكله اذ التوقف احد الكيفيتين على اكله لا يوردها حتى يرقبه ثم صدر
تملكه رقبته كافرته فيجب حمل رقبته على مؤمنه لا كافرته لما ثبت شرعا من ان الحق موقوف على الملك
ولا يصح بدونه وقد ورد بالنفي عن ملك الكافر فلا بد ان يكون المراد بغير رقبته المؤمنة فان قلت المقيد
بجنا الكافر والمطلق لم يقيد بهما بل فيقتضيان دهر المؤمنة قلت معنى حمل المطلق على المقيد المطلق بهما كان
بالاثبات او بالنفي والاولا اي وانما يختلف حكم المطلق والمقيد بان يكون الحكم بينهما متساويا او غير متساوية
اشد موجبا الى سبب الحكم في المطلق والمقيد حال كون الحكمين فيهما متساويين نحو ان ظهرت فاضت رقبته ولو
ظاهرت فاضت رقبته مؤمنة فالحكم فيها بالاثبات حمل المطلق على المقيد اجماعا لا خلاف بينهم في وجوب اكل
بالمقيد كغيره اختلفوا في ما يدل ذلك المقيد يكون بياننا المطلق او نسخا له وما انفارده اختلف هو الاول
والثاني شارحا بقوله بياننا لا نسخا الى حمل المطلق على المقيد بياننا المطلق لا نسخا اذ تقدم عليه
تأخيره وقيل بل لا نسخ ان تأخر المقيد عن المطلق يعني وتأخر المقيد عن المطلق كان المقيد نسخا للمطلق لا بيان
لنسخا الى حمل المطلق على المقيد وكونه بياننا لا نسخا علم ان هذا دعوى بان الاول حمل المطلق على المقيد والثانية كون المقيد
بياننا المطلق لا نسخا له المصنف اشار الى دليل الاول بقوله الجمع اولى اي على تقدير حمل المطلق على المقيد
الجمع بين الدليلين لان المطلق خبره بالمقيد وهو كل الآتي بالكل ات باجور لاحاله فالعامل بالمقيد عامل بالدليلين
والعامل بالمطلق يكون محلا لاحد هما وهل بالدليلين اولى من محال احدهما واخرى عليه بعدم انحصار الجمع في ذلك
لجواز حمل المقيد على الاستحباب وعلى الوجوب التخييري اصطلاحا ومنها بحث يطلب من الطولات وحقن البرائة اي على
تقدير حمل المطلق على المقيد يحصل برائة الذمة باليقين لان العمل بالمقيد يلزم من العمل بالمطلق والاعمال بالمطلق على
منه العمل بالمقيد لحواله في ضمن غير ذلك المقيد فالحال دبرته الى المقيد في التخصيص هذا اشارة الى بطلان الدعوى
الثانية ومحال ان لا يقيد ببيان المطلق لا نسخ لان ذلك في قوله حق رقبته مشاهة رقبته من الرقباء آية رقبته
فيكون ما يمكن على سبيل البدلية من سبيل الاجتماع ناذرته بالموثقة فصار ذلك تخصضا صاوي خرج عنها بعض

منه يخرج

الرقبات كالرقبات اذ المومنة فظن ان المقيد يرجع الى نوع من تخصيص فيكون حكمه حكم تخصيص فكما ان الخاص المقتضى
 بيان العام لانما سخاله كما تقدم كذا المقيد المتأخر ايضا يكون بياناً للمطلق لانما سخاله اذ عرفت هذا فاعلم انه يقف المحب
 من الشارح مصدر مع شرح هذه العبارة حسب ما شرها الشارحون اعترض على قول المصنف في المنية
 بقوله تعالى في هذا في الاستدلال على الطلبين الاول ان الحمل بيان لاسخ واما ما ان الوجب على المطلق على المقيد لا
 العكس انتهى وقال ذلك الشارح بعد نقل الدليلين الاولين على الدعوى الاولى ونقل عبارة الحاشية بحصول ما
 انه لا يكره من الحاشية المتعاطفة بقوله لانا انما ابدان للدعوى مع انما تاهضان على الدعوى الاولى ودون ذلك
 فانه لا تقرب فيها فان في الشرح ايضا لا بالليلين كما في البيان وفيه الخروج عن الصيغة بيقين الضاكن
 في البيان انتهى اقول ما ورد في غير ما ورد على المصنف لانه ما صرح في المنية ان الدليلين الاولين للدعوى من حيث
 ما قال الشارح بل قال المصنف فيها الاستدلال على الطلبين فقد استدلل عليها حيث ذكر للدعوى الاولى
 دليلين ولائها في الاول واحد استدل به على بانية المقيد للمطلق واما الثاني فانه يكونه تاسخا فاحتج بان المقيد
 مع التأخر عن المطلق لو كان جازما لكان المراد بالمطلق هو المقيد فيجب كونه مجازا في المقيد وكونه مجازا في
 الدلالة وانما مقتضى ان المطلق لا دلالة له على مقيد فاصح واجب منه ان يلحق المجازي انما يفهم من اللفظ
 القرينة وهي ههنا المقيد في حصول الدلالة وانهم بعده لا قبله وما ذكرتموه انما يتم لو وجب حصولهما من قبل
 وليس كذلك فيقتضين عطف على قوله شيتين اي وان احسب الحكم في المطلق والمقيد ويكونان شيتين
 يقول اقول في كثرة هذا المتن كتابه لا يقتضي مكاتبا كفاوة فاقول البعض في المثال وقال انه من باب
 العام لا يقتضي المطلق فان استكره الحقيقة فقيده العموم فعلم ان المثال المذكور الى قوله لا تقتضي المكاتب ولا تقتضي
 المكاتب كافر حين لم يقصد استغراقه بالعام وقال البعض المحققين يصح للمثاليين ببارادة الجنس وكونه
 متزينا يمكن في المثال الاول ببارادة المنية في الثاني بل بما اي بالمطلق والمقيد كليهما اجابا فان من نفي
 المقيد يلزم نفي المطلق فلا مناساة وان اختلف اي موجب الحكم في المطلق والمقيد كما طلاق الرقبة في كفارة
 في قوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم هم خير برقبة لم يعيد فيها الرقبة ولا قيد بها في كفارة القتل كما قال
 ومن قتل مؤمنا شهيدا فخر برقبة مؤمنة حيث قيد الرقبة بالمؤمنة فالسبب في امكن يختلف لان في الاول
 والظهار في الثاني القتل فكم ان العامة يخلفون في كل اي حال المطلق على المقيد على ثلاثة احوال فمنها
 الخاصية العمل ان امتداد القياس ووجهه في الموضع المنع مطلقا وعن بعضه العمل مطلقا

معاشرة الخاصة متفقون على منع اى منع لكل ولا فرق بين الاقسام لم تصور قه من كونها شينين او منفيتين او
 مختلفين لان العمل على المطلق ضرورى لم يمنع مانع و منها ليس مانع ولا منافاة بين المطلق و المقيد المطلب الرابع
 من المنهج الثالث في العمل بالمبين المجل لغة المجموع و منها عمل الحساب اى بمعدود مطلقا اى قول ا و فعل و لذا لم
 يقل لفظا شمل القول بفعل كليهما دلالة غير واضحة فلا يصدق على العمل بعد دلالة فيه خلاف ما قال الطائفة
 مالم يتفهم دلالة لانه يصدق على العمل ايضا فان السلب يصدق بانتهاء الموضوع ايضا و هو اى العمل
 بحيث لم يفرق ما يدل على جهة وقوعه كما اذا جعل الشيء لم يلزم و منها من الوجوب و الندب او العمل لفظا
 مفرد بسبب تردده من المعاني للاشتراك اللفظي في الال كالعين و القرو و الجون او بسبب الاعمال كلفظ
 المتحيز و المحتمل للفاعل و المفعول او لولا الاعمال كقوله قاتل فلان و بالفتح مفعول فيستحق الابلال و لانه
 المحتوى و هو فيما للارادة متعينا عنده غير معين عند الخاطب و ذلك لان الاخبار نحو قوله تعالى و جعل من قصي المني
 اذنى للاطروا و احكام مثل ان تزكوة رتبة اذ اراد بها الموت او العمل لفظا مركبا و الاجمال فيه لما
 بجملته كقوله تعالى و ليعرف الله ما بيده عقدة الشكوك فانه كمثل لزوم و والولى للمرأة او باعتبار تخصصه
 بمجمل نحو اقلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض لمعين و قوله تعالى و جعل لكم البيوت الاطعام الا ما يتلى عليكم على
 ما و رادواكم ان يفتروا باسوا لكم محضين فان تعبدوا العمل بالاحسان و جهالة معناه يوجب الاجمال فان كان
 قايما بمعنى الحفظ كما في احسن فرجا و قد يحكى بفتح التز و قد يكون الابلال في ضمير تقدير امر ان يصلح
 كل واحد منهما ان يكون مرجعا للضمير نحو ضرب زيد عمر و اضربته فيتمثل كون مرجع الضمير زيدا او عمر او من كان
 عن جرح حيث سئل عن ابى بكر و على و ابي اخطى فقال اخرهما الى ابى من قيل ان من الاقرب فقال من خلت
 في بيته و منها من قيل انقال الا ان سوتين الى سليمان يا امرنى ان احسن عليا و الا فاعنه و قد يكون الابلال في
 الصفة لها موصوفان نحو زيد طيب ما يحتمل كون الما هر صفة لطيب او لزيد مطلقا بان يحتمل جرح بعد جرح
 اعلم انهم قد اختلفوا في التحريم و التحليل المتضمن الى الاحيان مثل حرمت عليكم اموالكم و انحر و انحرير و بيوتهم
 حيث اضيف الحرمة الى الاحيان و مثل اطلت لكم بهيمة الانعام و ما و رادواكم و لكم و الهبات و غيره ذلك ما
 اضيف احكامه الى الاحيان و لانه اختلف في غير لفظ العمل و الحرمة من الانعام فقال لبعض كل كرهى و جميع
 البصرى ان مثل تلك الاكلام بعيد من الابلال و لاكثر على عدم الابلال و هو ان كما اشار اليه المصنف بقوله
 اجمال في قوله حرمت عليكم الهبات و الا ان استقر الكلام بحيث يدل على ان في مثل تلك الاكلام

حيث يطلقونه انما هو لغرض التقصير من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب والوطئ في الموطوء فان قيل
 حرم عليكم لحم الخنزير براد الخمر او كرم براد الاصات فهم منه سابقا الى فهم عرفا حرمته اكل لحم الخنزير وشرب الخمر وليس الخمر براد
 الاصات فبين ان الاجمال في الآية المزبورة كما فهم واجمع المثال بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من خيار
 فصل يصلح متعلقا بالادعاء كقوله لا يمكن اضرار الجميع لان ما يقدر بالضرورة بقدرها فبين ان خيار البعض لا يصلح
 على خصوصية شيء منها فدلالة الآية على بعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال واجب بالمنع من عدم وضوح الالزام
 على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرق على ارادة المقصود من مثله وكذلك الاجمال في نحو قوله تعالى
 يروكم اذ ابناء للقبض لتصل المعصوم عليه سلام عليه كما مر في المبادئ الخيرية فلما جرت بكلام بعض المتفكرين حيث
 قالوا بالاجمال الآية وما نحو قوله سبحانه السارق والساqr فاقطعوا ايديهما قالوا لا تقص على المدي رضى الله عنه
 الى ان يحمل في اليد اي الاجمال في الآية باعتبار اليد لا لاطرافها اي اليد على كل العضو من المنكب الى طرف
 الاصابع وعلى بعضه اي بعض العضو من المرفق ومن الكوع ومن اصول الاصابع الى رؤوسها والاصل في
 الاطلاق الحقيقة فيكون اليد شراكة بين المعاني المشتركة والمشاركة في تحمل التردد بين معاني القرنية
 قيل في القطع ايضا كما ان الاجمال باعتبار اليد كذلك الاجمال فيها باعتبار القطع ايضا كاطرافه او
 القطع على ابانته والمخرج كقوله لا يابانته فقلنا هو براد اما الجرح فكل قوله ثم حكاه عن قصته يوسف
 قطع ايديهم اي جرحه فحصل الاجمال في القطع الضاوي بسبب العلامة والفخرى والاحتجاج الى ان الاجمال
 فيما في الآية لا باعتبار اليد ولا باعتبار القطع وعلى اكثر الاصوليين لانها اي اليد حقيقة في العضو من
 اطراف الاصابع الى المنكب ونعم البعض اي بعض الاربعة بالقرنية فيكون مجازا من باب اطلاق الكل على
 الجرح والقطع ظاهر في الابانته لا في الجرح فيكون حقيقة في الابانته للتبادر ومجازا في الجرح فلا يبقى الاجمال
 جهة اليد لان جهة القطع ثم اعلم انهم يختلفوا في اللفظ الذي لمفهومه ان لغوى وشعرى وصدر عن الشارح على ان
 اسم لا قيل بعدم الاجمال مطلقا وعمله على الجرح شعرى سواء وقع في الاثبات او في النفي وقيل ايضا بعدم الاجمال
 لشعرى الاول في الشعرى والثاني في اللغوى وقيل بعدم الاجمال في الاثبات محمله على الشعرى وبالاجمال في النفي
 بالاجمال مطلقا لمحض اقتضائه الاول حيث قال وبالجملة لغوى وشعرى اي اللفظ الذي لا يحملان اي معنيان
 لغوى وشعرى ويكون محمله عليها كقوله الطاف بالبيت صلوة فيحمل ان يكون مراده ان الطواف بالبيت
 يسمى صلوة في اللغة ويحمل ان يكون معناه ان الطواف بالبيت كالصلوة الشعرى في اشتراط الطاعة وكقولهم

دليل على ان صلوة ٣ و حجة كان خطابا بالصلوة و اخرج الوارد في الكتاب كما مر ذكره و تاخير البيان
 عن وقت الحاجة اي الوقت الذي يجب على المكلف العمل فيه متمنع اجمالا خلاف فيه من اهل الحل
 لا يستلزم التكاليف بما لا يطاق لان المكلف في وقت الخطاب مكلف بايتان المراد من ذلك الخطاب و غير عالم بالمراد
 فكيف يعمل به لزم التكليف بالمحال نعم من يجوز التكليف بما لا يطاق يجوز ذلك ايضا و تاخير البيان اليه
 اي الى وقت الحاجة جائز و هو الاشهر الاثر و قال الغزالي انه متمنع و عليه الحنابلة و جماعة من المعتزلة و قال
 السيد المرتضى باقتناعه فيما اى من لفظه يراد به غير ظاهره اي في اللفظ الذي له معنى ظاهر لكنه غير مراد كما في
 و المطلق و الامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا بل يجب على الشارع ان يبين وقت
 ايراده العام و غيره ان هذا العام مخصص او هذا المطلق مقيد و اما بيان ذلك فهو المخصص او المقيد بعينه فلا
 على الشارع بيانه في وقت الخطاب و اما الجمل اي اللفظ الذي ليس له معنى ظاهر كما في قوله المشركون في الظهور
 المحض فحج رفيه تاخير البيان الى وقت الخطاب لتأجيل جواز تاخير البيان الى وقت الحاجة تاخير البيان
 في كثير من الاحكام كالصلوة و الحج فانه نعم امر بما يقوله و اقيموا الصلوة و قال و الله على الناس حج البيت ثم
 بين جبريل ١٢ احكامها و تفاصيلها ثم بين الرسول ١٣ بدركه و كذا قوله تعالى و اتوا الزكوة بين تفاصيل الخمس
 و النصاب بندرتج و كذا غير ذلك من الايات و على تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة
 لدواعي كثيرة لا تخصي غل اغني قول المولى العبد في محضر مجمع الكرم على ايدى استشاره زبدة منهم في ذلك المحضر
 صلواته في اخره و هكذا و للغزالي اي دليل الغزالي على ما اقتاده من عدم جواز تاخير البيان
 عن وقت الخطاب بكتاب العربي بالتركي في عدم الفهم كما ان في خطاب العربي بالتركي يوجب عدم فهم
 من اللفظ كذا تاخير البيان عن وقت الخطاب فانه لما لم يكن معنى اللفظ في وقت الخطاب لا يفهم المكلف من
 اللفظ في ذلك الوقت مناه فليكون نجما و لا يقتضي اي دليل المرتضى علم الهدى على ما اختاره لزوم الاغراء
 بالجمل اي الوجاز الاخير عن وقت الخطاب لزم الاغراء بالجمل من الشارع فان المخاطب حين سماع الخطاب
 يفهم من اللفظ ما هو ظاهر منه و غير مراد للشارع فمثل هذا الخطاب من الحكيم من غير نصب قرينة و انه على
 فحج لا يستلزم الاغراء بالجمل و هو اي لزوم الاغراء بالجمل في الاول اي في لفظه ظاهر غير مراد و لا في الثاني
 اي ليس ذلك لزوم في الجمل الذي ليس له معنى ظاهر فان المخاطب لا يفهم منه شيئا حتى يلزم الاغراء بالجمل
 قلنا في الجواب عن دليل الغزالي و المرتضى رضي الله عنه فرق بين عدم الفهم و ما اى كناية كما في خطاب

بالتركي والترديد بان المراد بالمعنى لو ذاك والحال انه جواب عن دليل الغزالي ببيان تاخير البيان عن وقت
الخطاب كخطاب العربي بالتركي وتقرر الجواب ان ذلك ممنوع لان في خطاب العربي بالتركي ما يفهم في طلب
شيئا من صنف الكلام حتى انه لا يتميز بين كونه خيرا او اشرارا او مباحا او مباحا بل في الجمل فان فهمنا
منه ان المراد به احد معانيه المحتملة فيتردد في تحصيله ويقتضيه المراد ويظهر بنفسه على الاشتغال فخرج الفرق
بين عدم فهم المراد بالكلية وبين فهمه لو اجمالا فقياس الاول على الثاني قياس مع الفارق وتكون
التخصيص للعام مقدر ومبين له فلا اغراء بالجهل جواب عن حجة المرتضى رحمه الله حاصله انه انما يلزم الاغراء
بالجهل لو لم يكن في اللفظ العام الولد في الخطاب احتمال التخصيص والتجاوز وليس كذلك بل في العام الولد
في الخطاب احتمال التخصيص باق ويعقل يجوز ذلك بان يكون ذلك العام مخصصا ويستعمل مجازا في فرد خاص
فلا يفهم المتألم الظاهر من اللفظ العام فلا يلزم الاغراء بالجهل والشخ وازد هذا ايضا جواب لا يحتاج
السياسة بالنقص تقريره ان من شرط المنسوخ ان لا يكون موقفا بغاية يقتضيه ارتفاع المنسوخ فيقال
ان يقول الشارع عليك اقل هذا الواجب الى ان ينسخ فلا بد من كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام
والا تتركه فاذ افترض نسخة يعلم ان المراد كان خلاف الظاهر وقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير ذلك
من غير دلالة في حال الخطاب على المراد فيلزم الاغراء بالجهل على ما قال السيد فيلزم ان لا يجوز تاخير نسخ
عن وقت خطاب المنسوخ مع انه جائز اتفاقا فاما جواب السيد فهو اجابا المطلب الخامس من الشيخ
الثالث في الظاهر والمآول الظاهر لغة الواضع وصطلحا ما سوى لفظه دلالة على معنى مطلق
لرجحانها اي لرجحان تلك الدلالة على معنى بالنسبة الى آخر كالا سة فان دلالة على الجحيان المفرد
راجحة بالنسبة الى غيره والمآول لغة مأخوذ من آل الؤل اي رجع بقية آل اليه الامر الوارح وصطلحا
اللفظ المحمول على الشيء المرجوح لمقتضى اي دليل يقتضيه رجحان المرجوح فيخرج عن التام
القاب والى دليل يحمل السبني قوله تعالى الله فوق ايدهم على القوة فان البينة حقيقة للحق
وارادته من السبني الآية بوجوب نجسمة تم وبطلانه قطعي فحملنا على معنى القوة المرجوح لدلالة الحمل
وما اول بعض الصوفية قوله تم فتم على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم غشاوة فاد لهم عذاب عظيم
الآية لبيان التوبة للعقاب وقال المراد بالتم غشاوة ختم البؤر وغشاوة وبالعذاب العذوبة
الغلبة فهو مآول بلا دليل لا يصح اليه الا من هو معوج وعليل وتخطيط خبط العثماد ووجه على وجه

فی الوریة الظلماء والتأویل منه قریب و ما هو یکنفی فیہ اذلی مرجع محل اللفظ علی المعنی المروج محل آیه انما
الصدقات للفقراء والمساکین علی بیان المصروف ای الآیه تدل علی ان مصرف الصدقات هو الفقراء
والمساکین و غیرهم فیحوز دفع الصدقة الی ای صنف شای من الاصناف المذكورة فی الكتاب و یرکب
وقتها الی کل واحد من الاصناف المذكورة استیجابا وعدا لما لکته واحتیاطا بله والحقیقة والنظر الی اختلاف
ما تأملت الشافعية فانهم عدل الآیه من التأویلات البعیدة وقالوا انها لبيان الاحتقاق بالمساکین
المصرف لان اام الفقراء ظاهر فی الملک والاحتقاق فیجب مصرف الصدقة الی کل من الاصناف المذكورة
ومراعات التسوية بينهم كما یفهم من البیضاوی وریة بیان سیاق الآیه بدلی علی ان هذه الآیه لبيان المصروف
لا لبيان الاحتقاق تقریرہ ان قوله فیما قبل هذه الآیه ومنهم من یلزمک فی الصدقات فان علیهم
رضوا وان لم یعطوا منها اذ انهم یخطون بدلی علی ان المتأخرین كانوا عابوا رسول الله فی قسمة الصدقات
وهذا یقتضی بیان مصرف الصدقات لکلا یتوهم فی المعطین انهم مختارون فی اعطاء الصدقات لا
شخص شایء قدل علی ان الآیه لبيان المصروف ومن التأویل بعید کتاب علی الطعام الستین باطعام احوالهم
تأملت الحنفية قوله فاعطاهم ستین سکینا مؤک فان المراد اطعام طعام ستین سکینا بانما طعام
اذا التقصروا انما هو دفع الحاجة ولا فرق بین دفع حاجة مسکین واحد فی ستین یوما و بین دفع حاجة
ستین سکینا فی یوم واحد فلا بیان یراد باطعام ستین سکینا طعام ستین سکینا حتی یجوز اعطاء
مسکین واحد فی ستین یوما والا بامتیة والتأخیرة هذا التأویل المذكور من التأویلات البعیدة
وجه البعد اضمار الطعام من غیر حاجة الیہ وجعل المعهودم وهو طعام ستین موجودا بحسب الیرادة
جعل الطعام ستین الموجود بحسب اللفظ المعهود مع عدم الحاجة الی ذلك واستقامه المعنی بدو
ما قاله لیس فی الفرق بین اطعام ستین فی یوم واحد والطعام واحد فی ستین یوما حصول المقصود
هو دفع الحاجة فهو مردود اذ لیس المقصود هو دفع الحاجة فقط بل هو دفع فضیلة اجتماع المؤمنین
اقتناء بركة جماعتهم وحصول مستجاب الدعوة لانه اذا اجمع مثل ذلك العدد من المؤمنین یومها لکین
فیحصل لهم البركة و یرکب دعائهم مستجابا وحصول ذلك فی الواحد ذر و کما ویل امساک الارواح
بابتداء الکلام اول الاول والحاصل ان غیلان بن سلمة بن خریجیل الثقفی اسلم یوم الطائف وحدثنا
عشرة من النساء واهل من مع فقال له ابني ما اسکب ارجا و ناری سائر من قال بالحنفية ان

بيار البتة يدل على انها ليسا محضين للدلالة واما كونها محضين للموضوع فقبيل ان الظاهر ان لا قال
 به احد و ههنا كلام طويل الدليل يطلب من انفس الباطن المنطوق المامول لم يخرج له غير مخرج و صرح به مطالبنا و تضمن
 اى مخرج المنطوق ما يدل عليه اللفظ بالمطابقة او تضمن هذا اذا كان الدلالة التفسيرية من الدلالة اللفظية التفسيرية
 كما عليه الجاهل اما اذا عرفت من الدلالة العقلية التفسيرية فلا وجه لحدس من المنطوق بصرح كما عليه بعض محققى المتأخرين
 و غيره التزمى اى المنطوق بغير الصريح ما يدل عليه اللفظ بالاتزام و هو على التمام الثلاثة فان قصد المفسر ان التزمى و
 توقف عليه اى على قصد ذلك معنى صدق اى صدق الكلام لم يحكم بحيث لو لم يقصد ذلك لمعنى كان الكلام
 او الحكم كاذبا نحو قوله عارض عن امتى الخطا و انسيان فان المقصود بهذه الكلام معناه الاتزامى هو رفع الجواب
 عن اللاحه بين خطائهم و انسيانهم و صدق كلامهم هذا موقوف على قصد ذلك المعنى و الا لم يكن صادقا لان من نظام
 عين الخطا و انسيان ليسا لغيره صرح عن اللاحه او توقف على قصد ذلك المعنى صحة الكلام عقلا بحيث لو لم يقصد
 ذلك لمعنى لما كان الكلام صحيحا عقلا نحو قوله و سئل القرية فالمقصود بالقرية سموا بالقرية هو اللاحه و صحة هذا
 القول موقوف على قصد اللاحه و تقديره فى الآية لان السؤال عن القرية لا يصح عقلا او توقف على قصد
 اللامزم صحة الكلام بشرط ما لو لم يقصد ذلك لمعنى لما كان الكلام صحيحا عند شرح نحو قول القائل انت عبدك معنى على
 الف فالمقصود بالعبودية معناه اللامزم و هو انك اى اجد ملكا لى على الف و صحة هذا القول موقوف على قصد
 الملكية لان انتى بدون حصول الملكية لا يصح فى الشرع فدلالة اقتضاء جزاء القول ان قصد اى سبى ذلك
 دلالة اقتضاء و بدونه لى بدون توقف صدق الكلام ولا صحة على ما قصد مع آخره اى آخر ان المقصود باللاحه
 قصد الحكم بما اى بشئ لولا التعليل بذلك بشئ لى لو لم يكن ذلك بشئ لمقرن به علة لما اقرن من الحكم
 صدور ذلك الكلام من الشارع و الحاصل ان ما لا يتوقف صدق الكلام على علة عليه كونه مقترن بشئ لو لم يكن ذلك
 الشئ علة لما اقرن بذلك بشئ لكان صدق ذلك الكلام من الشارع بغيره اقوى بغيره و اياها دلالة بغيره و يرمى الى
 علة الحكم فساله انتى رتبة بعد قول الاعرابى ملكك و اهلك و امنت اهل فى غار رمضان فصدق كلامه
 رتبة غير موقوف على ما قصد منه كونه مقترن بالواقع الذى لم يكن علة القول به حتى رتبة لكان صدوره هذا القول
 بغيره اقوى من علة الحكم انما الكلام فى قوله ان اياها و امنت فى غار رمضان فامتنى رتبة و الا استثنى من قوله
 قصد اى و لم يقصد المعنى بالاتزام من اللفظ بل مثبت ذلك المعنى من اللفظ متجا برون المقصد الى المقصد
 الاشارة الى معنى دلالة اللفظ على المعنى الغير المقصود دلالة الاشارة مثل قوله و حملت فصالون ثمانين شهرا

مع قوله تم والوالدات فخرج اولادهن حولين كاملين فهو يدل على ان اقل مدة كل سنة شهرين ان ذلك غير
من الاثنين بل المقصود ان احدهما بيان لقب الامم وما لها سنة الكل والفصل بين آخر بيان مدة اكثرها
واما فهم اقل مدة الحمل منها تبعاً لانه اذا كان مدتها كل الفصل فثلاثين شهراً وخرج منها حولان اي اربعه وثمانون شهراً
للضمان على انها سنة شهر فهو مدة الحمل والمفهوم اول ما لا ينفك حال كون المدلول في محله اي محل الشئ
بان يكون المدلول حكماً شئ غير فريد وحالاً من امور نحو قوله تم ولا تقل ان لها فان حرمة القربى ليست فائدة منه
مفهوم ما دل عليها لفظ مذكور في الآية انما خرجت منها نصارت حكم الشئ غير مذکور فان كان اي المفهوم مفهوم
موافقة بان يكون الحكم الذي هو غير مذکور موافقاً للحكم الذي هو مذکور في الايجاب وانما كان حرمة الطرب حكم
مفهوم من قوله تم ولا تقل انما يخرج مذکور فيه واقع للحكم المذكور فيه في محل الشئ وهو حرمة المناهضة فموجب الخطاب
وحيث الخطاب اي سمي ذلك بمنزلة الامم والقياس على طلاق الابد يتبع القياس بطريق اولي او كان
المفهوم مفهوم مخالفة بان يكون الحكم المذكور مخالفاً للحكم المذكور فليس الخطاب اي سمي ذلك بهذا الاسم
مثلاً ليعبده او هو اي المفهوم المخالف لاقسام منها مفهوم بشرط نحو قوله تم فالت كون اولاد حمل فاطمة
ان يضع حمل من مفهوم المخالف ان لم يكن اولاد حمل فاطمة غير ذلك ومنها مفهوم القصة نحو
الغنم السائمة زكاة مفهوم المخالف ان في غير السائمة من الملوقة ليس فيها زكاة ومنها مفهوم الخاتمة
فلا يقل من بعد حتى شمل زوجا غيره مفهوم المخالف انما انكحت زوجا غير حمل ليدوم منها مفهوم القربى
نحو في الغنم زكاة مفهوم المخالف انه ليس في غير الغنم زكاة ومنها مفهوم الحصر نحو العالم زيد فيفسر منه ان
زيد ليس لعالم هذا اذا فسر مفهوم الحصر بما يكون بطريق تفكيك الوصف على الوصف وفي تفسيره يكون الحصر
مستفاداً من التقديم فيناول جميع صور التقديم بالحصر **فصل** مفهوم الشرط اعلم ان الشرط له معان في اصطلاح
الاصوليين بالاسلام فتقاربه ان شرطاً بشرط ولا يستلزم وجوده وجوداً شرطياً كما يسمونه شرطاً لصلو
وجول التحيل شرط لوجوب الزكاة وكذا الجملة الشرطية تستلزم من ادراكها بغيرها وجودها لعل على وجودها وكون
عدمه معاقفاً على عدم الشرط نحو ان كان هذا انساناً كان حيواناً ومنه قوله تم لو كان فيها الهمة الا الهمة تامة
على معطوف بل الميزان حيث قالوا استثناء انقيض التالي ينتج من التقديم بخلاف الكس في قوله ما لا يفيض على
الجزء على وجود الشرط وعدم الجزاء على عدم الشرط ايضا كما اذا كان ظاهراً قد ذكره في محله حيث عدم التحصيل بوجوده على
على وجوده كونه بامتناعه متوقف على تحققه ايها المصطلح في العربية يتعارف لسان العرب وهو المعتبر به

من اهل الاصول وعلايه المحقق والعلامة خلافا لما تضمني وموافقيه كالتفاسي عبد الجبار والى عبد الله البصري والى
 من ذهبنا على حجية مفهوم الشرط التبادلي انهم فاذا قيل ان جازك زيد فأكرومه فالمتبادر منه الى الذهن ان الشرط
 انه ان لم يجزى زيد عندك فلا يجب عليك الكرامة والسؤال اى سوال الصحابة عن سبب القصر مع الامن حاصله
 لما نزل قوله تعالى واذا ضربتم فى الارض فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان قمتم على بنى امية عمر بن الخطاب
 لما ناقص من الصلوة وقد آمننا فقال عبيد بن جراح ما جئت من فسلت رسول الله فقال صدقة تصدق الله
 عليكم فاقبلوا صدقة فقدهم فصار من يعلق القصر على خوف اتقاء القصر عند اتقاء الخوف فسلوا عن سبب القصر في حال
 الامن فلم يكن مفهوم الشرط حجة لما فوا ذلك وما سلوا عن سبب ولما كان التعجب مع كونهم عالمين باللائحة وجوب القصر
 لما قرره النبي صلى الله عليه وسلم على ذلك وقوله لا بد ان يستغفر لهم سبعين مرة قلن يا خضر الله اعلم
 فممن من قوله ان الاستغفار بالارائة على سبعين موجب للغفران فقال لا بد ان على السبعين فدل على ان مفهوم
 الشرط حجة ومحتاج ويدل ايضا على حجية مفهوم الشرط ما عن الكافي عن عبيد بن ذرارة قال قلت لابي عبد الله
 قوله عز وجل فمن شره مثكم الشر فليصمه قال ما اجئنا من شره فليصمه ومن سافر فلا يصمه فانه صريح في ان مفهوم الشرط
 حجة فانه فهم من الآية عدم الشرط اى عدم الصوم عند عدم شرط اى عدم الشهادة اى المفرد ما عن الكافي ان
 عن ابي ايوب قال قلت لابي عبد الله انا نريد ان نجعل السيرة كانت ليكت التفريع مسئلة فاق ساعة تنفر فقال
 الى انما اليوم الثاني فلا تنفر حين زوال الشمس كانت ليكت التفريع فاما اليوم الثالث فاذا ابضت الشمس فانفر على كتابك
 الله فان الله عز وجل يقول من يعمل فلان عليه ومن اخر فلان اثم عليه فلو سكت لم يبق احد الا قبل والله قال
 من اخر فلان اثم عليه فان قوله فلو سكت لم يبق احد الا قبل على انه فهم من قوله من يعمل فلان اثم عليه ان من لم يعمل فعليه
 الاثم ولذا قال فلو سكت لم يبق احد الا قبل خوفا الاثم ولو لم يكن مفهوم الشرط حجة لما صح قوله من ذلك لبيان
 عدم العمل وعدم الاثم عليه قالوا اى المانعون بحجية مفهوم الشرط قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه
 من انتفاء الشرط انتفاء الشرط والجواز قيام بدل آخر مقام الشرط حاصل ان تعليل الحكم على الشرط لا يستلزم
 انه لو كان ذلك الشرط بعينه تحقق الحكم والا فلا يجوز ان يكون لذلك الشرط بدل آخر تحقيق الحكم بذلك البدل
 ان في قبول الشهادة شرطا باقضاء احد الرجلين الى الآخر حين عدم احد الرجلين فيغنى الى الآخر امرامان
 فيقبل الشهادة مع انتفاء ذلك الشرط وكما ان الوضوء شرط للصلوة وقد يغتفر ذلك الشرط عند انتفاء
 ويغيب مثابه انتم فلا بد ان تعليل الحكم على الشرط لا يستلزم انتفاء الحكم عند عدم الشرط لقيام مقامه قال الله تعالى

للفعل مثل لا فصل اذا كنت محدثا والاشراك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة فهم اللفظة مثل
 لا تشبه الخمر ان كنت مومنا وما نحن فيه من هذا القبيل ومنه قوله تعالى ولا يحيل لمن ان يكتمين ما خلق الله ارحما
 ان كرتا يمين بالله فصل مفهوم اصفه اعي تعليل الحكم على وصف الاله لا تنفي الحكم كما مر مثاله تحية خدنا
 الشهيد في الذكرى وعليه الشافعي واما عدد الاشعري وجماعة من العلماء ونفاه الاكثر كما لنفي والمحقق لعل
 وتبهم صاحب العالم وهو مختار الى حنيفة وابن شريح واما القاضي الى بكر والقرطبي وابن داود واكثر المعتزلة قيل
 بالوقف كما عليه شيخنا صاحب القرائين والمضو الاول اى القائل بالحجة لولا اى اول مفهوم اصفه تحية
 لخلق الوصف اى وصف اللفظ كالا انسان الابيض حيوان فوصف الانسان بالابيض نحو بلقاء فائدة اذ كل
 انسان حيوان ولا دخل للابيض وغنى الحكم بالحيوانية وللخولا يجوز وقوعه في كلام الباقى فكيف يقع في كلام
 الحكميم وقد وقع فعلم انه محبة وقول ابي عبيدة في قوله صلى الله عليه وآله الى الواحد يحل عقوبته وعرضه الى اهل
 لواء بدنية من باب رضى مظهر الحاجة الغنى الذي يحيد ما يقتضيه به دينه واراو بعرضه لوجهه ولعقوبته حبه حاصل
 ان ابا عبيدة الكوفي لما سمع النعمان يقول الى الواحد يحل عقوبته وعرضه قال يدل هذا القول على ان
 سائر الواحد لا يحل عقوبته وعرضه وكذا لما سمع قوله من مطلق لغيري ظلم قال لغيري من ان مطلق لغيري ليس بظلم فلو لم
 يكن تعليل الحكم على الوصف حجة لما فهم الوصف من اهل اللسان ذلك لثاني اى لما منع التحية انتفاء الدلالات
 التي من المطابقة والتمسك والاشارة على المطالب بالاطلاق فلان قوله في السائمة كوة لودل على ان غير
 السائمة ليس في كوة كان في الزكوة عن غير السائمة لما عليه لودل وظهر انه ليس كذلك وايضا لودل كانت
 الاله لا بالنسبة لالا بالمفهوم وانما حرق بفساده لا لا خير فلان لغيري الزكوة عن غير السائمة ليس لانا انما
 في السائمة زكوة لالا بالزكوة من عقلي ولا بالعرفى بالوصف قد يكون للاهتمام شروع في الجواب عن الدليل
 الاول للقائل بالحجة فاحصل ان فائدة تصديق الحكم بالوصف لا تنحصر في انه لولا الوصف لا تنفي الحكم كما
 ذكرتموه بل له فوائد اخرى كثيرة منها ان التصديق بالوصف قد يكون لشدة الاهتمام ببيان حكم الوصف
 بذلك الوصف لا احتياج السامع الى بيان حكمه كان يكون بالكلية السائمة دون غيرها اذ له في فهمه ان الحكم مختص
 بما ليس متصفا بالوصف وما يتوصف به فغيره اهل في الحكم او للسؤال عن محله اى محل الوصف اى من القوال
 ان السؤال قد يقع من محل الوصف دون غيره فاجيب بانه لا يراد بالوصف ايطابق الجواب لسؤال اجيب في حكمه
 اى غير محل الوصف اى من القوال ان يراد الوصف لاجل ان حكمه غير محل الوصف قد سبق فلا حاجة الى ايراد

ثانياً بحيث يشمل محل الوصف وغيره فثبت بالوصف ليحصل العلم به انما على سبيل التاميم او سبق فظهر ان
خطو محل الوصف اي من الفوائد ان الوصف قد يطرأ في البال لانه يبين حكمه في ذاته فيحقق في خطا به فظهر ان
الاشياء في كل حال لا تأخذ سنة وتكون من الفوائد مثل ان الحكم مقتضية للاعلام حكم الوصف بالشرع واما
بالبحث والفحص ووجودها كاشف لشيء منها اي من الاحتمالات المذكورة ممنوع ما قبله وفيه محل مقدر فظهر
ان الخصم لقول انما يخص بالوصف انما يقتضيه اتفاق الحكم عند عدم الوصف او انما يقتضيه تخصيص فانه سائر
الاتفاقات فثبت تحقيق ما ذكرتم من الفوائد فلابد في محل النزاع فاما باب عنه بان وجود كلام لا يوجد في
من الفوائد التي ذكرناها ممنوع بل لا بد في كل كلام تحقق فائدة منها اية فائدة كانت فلا بد ان يكون
تحقق مفهوم ليعرفه بل على المكافاة مع ان الظاهر النزاع في تحققه لا في تحريده الا ان كان ذلك قول
ابن حنبل من اجتهاد ونداء جواب عن الدليل الثاني للفاعل بالتحية فاحتمل ان فهم الى عبادة يكون كما ان
الحكم عند اتفاق الوصف لعله كان عن اجتهاده في اللغة لا لان المبدأ ومن كلام من العرب في ذلك لانه لم
ذلك عن ان اللغة دلالة على ما يدل عليه وايضا نقل عن الانفس وبقائه من الله الحربية ان وضع
الصفة لا يمنع فقط لا للتعبير وان محبتها للتعبير فذلكا الوض فالتقل من الى عبادة يكون كما ان
النقل فينا فطمان فيبقى عدم الدلالة على المدعى اذا احطت بما تلوها لك خبرا كما علم ان قد توهم التناقض
بين قول المشهور بعدم محجة مفهوم الوصف وقوله بوقوع الاتفاق على محل المطلق على التقييد في المشتبه كما هو
رغبة وادعى رتبة مؤنة محل المطلق منها على التقييد ليس لا اهل مفهوم الوصف فمما تناقض واجيب عن
ذلك كحل ليس لا اهل مفهوم بل ان انما هو محقق في الموضوع كون تصنيف شيئا بانه هو كحل في المبدأ بل ان
المحقق بعبارة الكسوف كذا دلالة قوله بقرينة مؤنة على عدم كفاية عشق الكافرة لان العفة مطلوبة مع
لا يحصل الامتناع لعدم الامتناع ليعشق الكافرة انما هو صدق الامتناع بالعبادة التي وردت في كتاب
كون المطلوب رتبة واحدة كما هو بغير الحق الجبال لا زال ووجه مقرونا بالمرام الرباني فصل مفهوم العبادة
وهي عبارة عن دلالة حكم الى غاية بلغة الى ادنى على نفس الحكم على ما بعد تلك الغاية محجة عند اكثر من
في قال القاضي ابو بكر الغزالي واما ما رواه الحسين انما هو صاحب الحامل في الضم الطراد والقوانين الا ان
بعض العبادة كالتقية وغيره فانه قال فيليب الحكم بعبادة انما يدل على نبوة الى تلك الغاية واما بعد العلم
انما هو واثباته بل على محجة مفهوم الغاية ان المبدأ ومن مفهوم الى انما يدل على انما هو وقت وجوب

ان وجوب الصوم والامتناع ان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل هو ان آخر وقت وجوب الصوم مجيء الليل ثم
 فرض وجوبه بعد مجيء الليل ايضا لم يكن الليل آخر وقت وجوبه وهو خلاف المثلوق من الكلام فقل على ذلك الاجماع احتيا
 وقال بعض المحققين ان مفهوم النية اقوى من مفهوم الشرط ذلك قال بكل من قال بجحجية مفهوم الشرط وبعض من لم
 يفتى بها قال انى يستلزم التبادر في الصفة من انه لا يدل على انتفاء حكمها ابد الغاية لادل باحدى من الين
 التمسك والتحقيق احدى منها فلا يدل قلنا في الجواب عنه فرق بين مفهوم الصفة ومفهوم الغاية لان الصوم مفيد
 آخره دليل لعدم نية اى في الليل البتة فعدم الصوم في الليل يكون لازما للصوم للقيده يكون آخره دليل تحقيق
 الاجماع بجلا احتيا في خلاف الصفة فان انتفاء الحكم باستقار الصفة غير معلوم كما يعلم منها عدم الصوم عند وجود الليل بمعنى
 اللقب القتب هم شعير يدين اودهم كما يعطى النجاة والمراد منها مطلق الاثم سواء كان اثم شخص كزيد في جاني زيد
 وغيره كالنفساني يجب عليك الضرر فشميل اثم الجنس ايضا ليس محجة عند الجمهور من الخاصة والعامة والخاصة اورد
 كبعض المتأبلة والى كبر الدخاق والضمير في على بالنقل عن التمسك في نتائج الفكر فانهم قايوا بجحجية والدليل على عدم
 الجحجية انتفاء والدلالات التمسك والاجماع على عدم كفر من قال عيسى رسول الله مع ان مفهومه نفى الرسالة
 فمن عداه من قال زيد موجود مع ان مفهومه نفى الوجود من غير زيد حتى انه سبحانه فلو كان مفهوما لطلب جواب كغيره
 قال ذلك كاستل الدخاق وبعض المتأبلة على جحجية بوجوب الاول بان التخصيص بالذكر لا بد له من تخصيص
 الحكم عن غيره صالح للتخصيص والاصل عدم غيره فيجوز لذلك والجواب بعلق الارادة بالمذكور تخصيصه بالاسم
 والتخصيص قيد زيد في الكلام متى كان على فائدة خاصة في ذكره وفائدة الذكر فائدة اصل الكلام والثاني
 انه لو قال قال لخمعة لست بزان والى لست اى ذانية لفهم من العرف ان الخصم زان لو امة ذانية ولولا مفهوم القيد
 لساخفة لك با جوابه ان ذلك لفهم بقرينة الخصم وذلك لفهم من نسبة الزنا الى الخصم والى امة ولا يفهم نسبة الزنا
 غير الخصم ولا الى غير امة وانما التمسك في حكم المفهوم من لفظ انما والمراد به نفى غير المذكور اخرا في الكلام المصدر كقولك
 انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائل زيدا في قصر الصفة على الموصوف وانما في قوله
 زيد والمراد به على ما ذكره بعض المحققين قلنا يقدم الصف على الموصوف الخاص خبره مثل الامير زيد وعمل غيره
 فمثل اخر من المفرد وان من تأمل من نحو العالم زيد محبة الله والى الله محبة بما انا محبة المفهوم من انما خبره لا مشعر
 الاقوى اعتبارا وقرنا وقلنا القاري من النجاة وتوهم ذلك لك لانه ايضا لا مالة عدم النقل ويستدل بالاعلام
 من غير كغيره مثل قوله انما الامتثال بالنبات وانما الولا من من على نفى العمل بدون النية ونفى الولا بغير العمل

فتأمل وقد يستدل على المطلوب بان لا اثبات والنفى ولا يجوز ان يكونا اثباتا مبدءا والنفى كمالا
 يجب ان يكونا اثباتا مبدءا فحق اسواءه على العكس والثاني باطل لان ما في قسيتين الاولى والثانية
 ان تكثير الكلام نفسيا كان او اثباتا كقولهم ان الله لا يعلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه
 بل جماع النجاة نفس كفاية كمان شيئا واعلم كما صرح به ابن هشام وغيره لكن التبادر يستعمل بضمها
 على ان انما مستقمة لغير ما والآن هو الحق والافضل من انما لو كانت محسنة كان من قولهم انما المؤمنون الذين
 اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الاية ان المؤمن منحصرون في قولهم غير ذلك من لم يزل في غير ذلك من ان المؤمن منحصرون
 من لم يزل قلبه حين ذكر الله فاما ايضا من ثم فروع بان المراد بالاثبات هو ما هو كمال الاطلاق على
 ما تريد ولا ريب ان المؤمنين الكاملين هم الذين وجلت قلوبهم حين ذكر الله اما قوله انما يريد الله
 عنكم الرجز فالمراد ان ارادة اذ باب الرجز مقصور على الالبيت في زمانهم لا ان ارادة اذ باب
 الرجز خصة فيهم لاني غير محتمل لقيام ارادة الله اذ باب الرجز ليس منحصرا فيهم وكذا قوله انما انت منذر
 من يخشى الله الساعة لان المراد بالاثبات النافع اي النافع انذارك في شيئا من شيئا فلو انذارك
 فلا يريد ان لا يغيب الحصر لا انذاره من غير من يخشى ايضا هذا ولو سلم ان المانع في هذه المقامات لا يفيد حصر
 فنقول استعمالها فيها بطريق المجاز وهو خير من الكثرة اذ على ان مطلق الاستعمال لا يدل على
 الحقيقة مع ان التبادر قد اثبت كونها حقيقة في الحصر كما هو الدليل على محبة مفهوم المصنف في كلامه
 زيد فلان الترتيب الطبيعي خلا فلو لم يعدل منه فهم ان الجدول لا يضار العالمية في زيد ونفسها من
 غيره وهو المتبادر ايضا من ذلك ولو لم يفيد الحصر لزم الاقرار بالافقار عن الاعم وهو بطلان تقريره انه
 لو كان المراد بالصفة في قوله العالم زيد هو الجنس فيتحمل كل الفرد الخاص عليه لان كل يقتضي الاتحاد و
 الفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فيجب ان يراد منه مصادقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العدد وهو
 اتحاد العدد الذي فيتحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل اصدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح
 اذا انحصر مصادقه في الفرد لا استحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض الحصر
 الامارة في الخارج والامارة على او سبالة لما في قولنا الشجاع عمرو والرجل كبر فالمراد به المصادق على
 كذا حقيقة محقق القوانين والامام مفهوم العدد فذهب المحققين عدم كونه قبل من صام ثلثة ايام
 يجب كان له من الاجر كذا لا يدل على عدم الاجر اذا صام ثلثة نعم يحتاج جوازها الى الرخصة من الشارع

تكون العبادات توقيفية لا اجل ان مفهوم العدد يعني الجواز وكذا الكلام في عدد والاذا كان التوقيف
 في بعض الاخبار على ما قيل المنع عن التعدي والظاهر من جهة اعتقاد ان الزائد مثل المأمورية في الامر
 لا عدم الجواز كما صرح بعض المحققين واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بخمسة
 حصول الاعتقال بالمأمورية لاجل المفهوم واما في بعض المواضع الذي لا يكون التعدي الى ما فوق و تحت
 فهو بديل خارجي مثل عدم جواز زيادة الحد على ثمانين جلدة انما هو محرم الا يزيد من دين اذن من
 الشارع واما مفهوم الزمان واما كان نحو يوم الخميس وحصل في المسجد فهو ايضا ليس بحجة لانها
 اثبتت فانقلت اذا قيل بعد في يوم كذا وخالفت الركيل فالتعدي غير صحيح وكذا غيره من الحقوق قلت لان
 التقيد في الوكالة تابع للفظ ومقتضى بما قلده لامن حيث المفهوم بل من حيث الخضار الاذن في ذلك
 ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقت وغيرهما بما قلده وصفا وشرطا وزمانا
 سكا ما وغيره او بما ذكرنا صرح الشهيد الثاني في تمهيد القواعد على ما نقل عنه الطلب السالغ من المنهج الثالث
 في النسخ وهو لغة لمعينين الاول الانالة يقع تحت الترجيح انما الزمان اي ازالتهما والثاني لنقل يقع تحت
 النقل اي نقلتهما من موضوع الى آخر ومنه التامسات في الموارث لا انتقال المال من وارث الى آخر
 نسخ الارواح نقلها من بدن الى بدن آخر ومنه نسخ الكتاب لما فيه من مشابهة النقل وانتقال في
 انه حقيقة في الاول ومجاز في الثاني ام بالعكس او مشترك بينهما قلنا او معنى اقوال وفي الاصطلاح دفع الحكم
 الشرعي بدليل شرعي متأخر فقوله رفع الحكم بنفسه مثال لنسخ وغيره وتقيده بالشرعي لا حرج حكم البراءة
 الاصلية كالحكم ببراءة الاشياء قبل زوال الشبهة فلو رفع حكم بآحادها بالدليل الشرعي لايصح ذلك
 نسخا خلا للحنفية وتقييد الدليل بالشرعي لا حرج رفع الحكم بالجنون والنوم والموت لان الاحكام
 التكليفية مرفوعة بتلك الدلائل ولا يصح ذلك نسخا لعدم رفعها بالدليل الشرعي بل بلجوق العوارض
 ما قيل ان رفع الاحكام التكليفية عن المجنون والنائم بدليل شرعي هو قوله رفع القلم عن ثلاثة من الجنان
 متى سلخ والنائم حتى يستيقظ والمجنون حتى يفسق مدفوع بان رفع التكليف حقيقة بهذا العوارض
 الحديث بين ان الرفع بسببها وفيه ان رفع الحكم عن الثلاثة بالدليل العقل هو ان شرط التكليف العقل
 او نقل الضمان للدلائل الشرعية وتقييد الشرعي بالمتأخر لاخران الحكم الشرعي الغير المتأخر كالرفع بالشرط
 والاستثناء نحو اقلوا المشركين انما هو غير اهل الذمة ونحو صوموا هذا الشهر الا اليوم العاشر في الشرط

والاستثناء وان كانا رفعاً علم انهم لم يبق لهما انما متاخران عن الكلام لان المار والناظر في العرف
والكلام متصل مثل الاستثناء وغيره لا يبعد متاخران في العرف ولذا قيل لو كان مكان متاخر من اني كان اولي
بل لو حذف كان اولي لم يدم استيحاء اخرج الرفع بالاستثناء والاستثناء بطريق
فان التقييد بما لا يعمى في فعالان الرفع انما يكون بعد تمام الكلام وثبوت الحكم ولا يحصل الحكم والتماتية باولي
والكلام بالمعنى فمما لم يوقعه اى وقوع النسخ في الشرح اجماعى لم يخالف فيه احد من المسلمين الا انهما
منهم لعدم الدليل على استيحاء التمسك بغير اختلاف المصالح باختلاف الزمان والافات كما ان خرب بعض
الادوية حصلت في وقت للمريض وشرب بعض آخر مصلحة في وقت آخر حتى لو شرب فيه ما شرب اولاً يكون منفعلاً
ونفاه اى وقوع النسخ ابو مسلم بن بحر الاصفهاني وان جوزة عقلاً وبعض فرق اليهود في الجواز
سيما في القرآن اى الاصفهاني نفى وقوع النسخ مطلقاً حتى وقوعه في القرآن وآية القبلة وهو قول
حول وجهك شطر المسجد الحرام فاستخذه للتوجه الى بيت المقدس فان النبي صلى الله عليه وآله كان مأموراً بالتوجه الى بيت المقدس
ثم نسخ ذلك بهذه الآية وما اجاب عنه الاصفهاني بان حكم بيت المقدس لم ينزل بالكلية اذ عين الاستباه
يكون التوجه الى بيت المقدس مدفوع بان حال الاشتباه لا فرق بين التوجه الى بيت المقدس وبين
سائر الجهات فلا وجه للتخصيص بآية الصدقة اى عدة الوفاة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم فليذروها
ازواجاً وصية لازمة جممتها الى الحول غير خارج فانها تدل على ان عدة الوفاة حول واحد يجب
الاتفاق على المرأة في الحول بالمخرج فان خرجت فبقيت عدةها ولا تسقط لها ثم نسخت هذه الآية بقوله
والذين يتوفون منكم فليذروها اذواجاً يترتب بنفسها اربعة اشهر وعشر اذ هي تدل على ان عدة الوفاة
اربعة اشهر وعشر ايام وما اجاب عنه الاصفهاني بان الاعتداد بالحول لم ينزل بالكلية فلو كان كذلك
حاصل عدة حملها تكون عاماً فاعتد بالحول فلا يكون نسخاً بل تخصيصاً مدفوع بان الاعتداد بحملها ليس
بالحول من حيث هو بل بالوضع وآية الصدقة وهي قوله تعالى والذين آمنوا اذنا جيم الرسول فقتلوا
بين يدي نجوىكم صدقات فانها تدل على وجوب الصدقة قبل النجوى ثم نسخت بقوله تعالى انفسكم من بعد
بين يدي نجوىكم صدقات فاذا لم تفسد كتاب الله عليكم فمذهبة الآية لا تدل على وجوب الصدقة قبل
النجوى واجاب عنه الاصفهاني بان الآية لم تنسخ بل زال وجوب تقديم الصدقة على النجوى ليرد اليه
وهو ليس المناق من حيث لا يقصد توفيق المؤمنين فلما حصل الغرض زال التشديد ووقع بما فعل

عن المحصول لو كان الامر كذلك كان من لم يصدق منافقا لكنه بطر لانه روى انه لم يتصدقه قد غفر على من
النبات وهي قوله نعم ان يكن منكم عشرون صابرون تغلبوا ايمانين يدل على ثبات الواحد للعشرة ثم نسخ بقوله
الا ان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة تغلبوا ايمانين يدل على ثبات الواحد للثمانين
تاكديه خبر لقوله وآية اقبلته وما عطف عليه اي هذه الآيات المذكورة تكذب الاصفهاني فصح وجود
مثل هذا الشيوخ في وقوع النسخ انكاره مسكارة وقوله لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه
لا يصدق اي الاصفهاني في واصل انه جواب عن استدلال الاصفهاني بقدره ان النسخ ابطال للحكم
ابطال القرآن غير جائز كما يدل عليه هذه الآية والجواب ليس المراد بالآية ما توهم الاصفهاني بل المراد انه
لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده او المراد انه ليس في القرآن ما لا يطابق الواقع لافي المسمى
ولا في الحال ولا في المستقبل كما روى عن ابي جعفر والي عبدالله كما في مجمع البيان ومثله في تفسير القاسمي
من طرق الجمهور مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم ولو سلم فنقول مر حج ضمير آية الى مجموع
من حيث المجموع اي لا ياتيه ما يبطل مجموع القرآن وان كان يبطل بعضه بالنسخ فتدبر كما فرغ عن ابطال آيات
الاصفهاني شرع في دفع ما قال اليهودي من عدم جواز النسخ وقال في ما في التوراة من امر آدم بزواج بناته
يكذب اليهود وخبر لقوله وما في التوراة تقريره ان في التوراة انه نعم امر آدم ان يزوج بناته فيسبغ ثم حرم ذلك
في شرعية موسى ثم فسخ النسخ والوقوع دليل الجواز وفيه انه نعم اجل لنوع ثم دقت خروجه من الظلك كل
وايه ثم حرم كثير منها في شرع موسى كما في سفر الاول منه وقد يستدل بان اباحه العمل يوم السبت كانت
ثابتة ثم نسخ وان النسخ كان جائزا في شرعية ابراهيم ثم صار واجبا يوم الولادة وقيل في الثامن وكذا جواز
الجمع بين الاثنين كان ثابتا في شرعية يعقوب ثم نسخ وحرم واجبه عنها بانها كانت مباحة لم يتعلق بها
خطاب في شرعية هلا و رخص الاباحه ليس بالنسخ كما عرفت وما نقله اي اليهودي عن موسى عم بانه قال
هذه شرعية موبدة ما دامت السموات والارض وجواب هذا القول على عدم نسخ بانه لو كان واقعا يبطل
قول موسى في هذه الآية بلا مرتبة خبر لقوله وما نقلوه يعني هذا القول انحرار من اليهودي على موسى لا ولم
يقبل ذلك قيل قد اختلفت من الراوندی كيف ولو كان منقولاً عن موسى عم لاحتاجت اليه اليهودي في
دعواه النبوة وقالوا ان موسى قال كذا فكيف انت تدعي النبوة لكن لم يقع المحاجة بينهم وبين خيانتهم
بهذا القول والانشغال اليها كما يقتضيه العادة كما نقل اكثر محاجتهم مع محمد و ايضا لو كان ذلك صحيحا لما

اخبارهم وعلماهم المجتهدون مثل كاسب الاقدار وعبد الله بن سلام وروى بن سينا وغيرهم واما بقوله كاسب الاقدار
 يقول موسى في التوراة حثوا البيت يا امته لحيوات والافرع فيع بانه لا توجد في التوراة الوجود والافرع في التوراة
 استحصل اليهود وقيلهم بحيث لم يبق من كفيظها واحرق اسفارهم واورايم من الشاهيد المواقف في قولهم
 هذه شرعية مؤتدة طوال الزمان قلما يدل على البطول نسخ وشل هذه الازمنة واقع ايضا كما تضمنت
 التوراة عن حق العبد قدور وفيها ان العبد يستحق موت سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليس
 يستحق له اذى في موضع آخر في هذا المقام يستحق من النسخ سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فليس
 طول الزمان والا يلزم كذب الاول او الثاني وهو لا بد وانما يختلف باختلاف الزمان هذا ايضا
 عن احتجاجهم بقرينة انه لو وقع النسخ فلما ان يكون لمصلحة ظهرت الآن ولم تكن ظاهرة من قبل لازم البقاء وهو
 الكسور بعد الفخار وهو محال عليه فلو لم يكن لمصلحة فيا يلزم العبث في شانه فلو هو ايضا محال بقرينة ان
 المصالح لما كانت مختلفة بحسب اختلاف الزمان كما ان شرب الدواء في وقت مصلحة وفي وقت آخر فسد
 فقا يتجدد ويحدث مصلحة لم تكن موجودة وهي تقتضي نسخ الحكم لانه يتجدد وتظهر المصلحة والعلم بها متى بزم
 والعبث كما ان الطبيب العلم بالادوية يابى المريض فيتجدد ان هذا الدواء في هذا الوقت مصلحة لمريض
 وذاك في الوقت الآخر مصلحة له فبذلك لا يلزم ان يكون الطبيب حين تجوز الدواء له المناسب للوقت ونسخ
 الدواء السابق الغير المناسب لهذا الوقت غير عالم بهذا الدواء المناسب للوقت حين تجوز الدواء السابق
 ان الحسن والقيح غير لازم للاختلاف بل يختلفان باختلاف الزمان والمصالح وبهذا الموضع ما قيل ان
 الفعل حسننا القبح انتهى عنه وان كان قبيحا القبح لا حرج به ووجه الدفن فظاهر لما عرفت من اختلافها بحسب المصالح
 سائر شبههم بظاهرة الدافع اقربها انه قد علم بعدم استمرار الحكم وبانه مضي في وقت كذا فيكون الحكم معتبرا
 موثقا بهذا الوقت فخرقه في هذا الوقت ليس بنسخ بل هو انتفاء المدة الحكم والجواب انه قد علم باستمرار الحكم
 الى وقت النسخ وبارتقاءه فبذلك وهذا العلم لا يمنع نسخ النسخ هو من الحكم الذي تكون استمراره في زمانه بقرينة ان
 فصل لاختلاف في جوار نسخ الشيء بعد حضور وقت العمل في حصول التمكن من فعله سواء فعله او لم يفعل
 لكنهم اختلفوا في انه بل يجوز نسخ الشيء قبل حضور وقته والتمكن من اداء الفعل قال السيد المرتضى في النسخ
 والامانة والمحرزة يانه لا يجوز وعليه الصير في من الشافعية وبعض الحنفية وبعض المالكية وهو المختار
 يشترط صاحب المعالم والقوانين وقال المنية رحمه الله والحاجي والشرع لا شاعرة نعم اي يجوز للاول

أي القائل بعدم الجواز لزوم البدء أي ظهور الشيء بعد فحاشه وهو جواز الوجود والخفاء فيما قصد إليه وهو محال
 ثم تقرر الدليل لوجاز النسخ قبل حضور وقت العمل لزوم البدء على أنه سبحانه وجه الملازمة بشرط تحقق البدء
 لثلاثة أحوال الفصل والوجه والوقت والمكلف وهي متحققة على تقدير جواز النسخ قبل الوقت نحو أن يقول الشارع
 في أول النهار صلوا عند غروب الشمس ركعتين ثم نسخ ذلك الحكم قبل مجيء وقت الغروب فقال عند الغروب
 مثلاً لا تصلوا عند الغروب شيئاً فالفعل هو الصلوة والوجه هو الوجوب والوقت هو الغروب والمكلف
 هو الذي أمر بكل ذلك تحقق ولم يقصر المكلف الضمان في إتيان المأمور به مع ذلك نسخ عنه الحكم فلا بد أن يكون
 المحل صفة ظهرت له بعد الأمر ولم تكن ظاهرة من قبل حين الأمر هذا هو البدء وهو محال عليه نعم واجب نسخ لزوم
 البدء لا احتمال كون النسخ قبل التمكن لمصلحة أخرى كإزالة مثل ابتلاء المكلف وامتناعه في عرف طاعة
 وعدمه وفي الاعتقاد والإيمان به وهو من الطاعات أو تعلق الأمر بتعلق الشيء دليل آخر للدعوى
 أنه لو وقع النسخ قبل حضور وقت العمل لزوم تعلق الأمر بنفسه بالتعلق به انتهى وهو محال لأن الأمر بقتضيه كون
 المأمور به حسناً فإذا جاء النهي النسخ بعده يدل على قبحه فيكون الشيء الواحد حسناً وقبيحاً وهو باطل لا سيما
 التكليف بما لا يطاق واجب عنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً في وقت منهياً عنه في وقت آخر فانه لا مية
 في التكليف ولأنه تعلقه بل رفع أحد التكليفين بالآخر وإن حسن الفعل المأمور به قبح النهي عنه أو قبح
 الفصل قبح الأمر هذا الضاد دليل الدعوى يعني الفصل المأمور به الحسن فيكون النهي عنه قبيحاً وان كان
 قبيحاً فالأمر به قبيح ولا يلزم اجتماعهما في شيء واحد وهو باطل وفيه ما في الثاني والثاني أي دليل القائل
 بالجواز وجوه الأول قوله نعم يجوز ما يشاء ويثبت وهو عام شامل لمحو الأمر والنهي قبل حضور وقت العمل
 واجب عنه بان المحذورات تنبأت متعلقان على المشية ولازم أنه يشاء مثل هذا القيام البرهان على استحالة
 عود الخمسين إلى الخمس روى أنه لما أمر النبي م ليلة المعراج بخمس صلوة فاشارة إليه موسى عليه السلام بالرجوع
 وقال إنك ضعيف فاستنقص استنقصك فسل الله نعم ذلك ففسخ الخمسين على التدرج إلى أن بقي
 خمس صلوة ثم قال موسى م فاستنقص فقال النبي إلى استجى ربي ففقرت الخمس ففسخ قبل حضور وقت
 العمل فأولم بخير ما نسخ واجب عنه بمنح صحة الرواية لما فيها طعن على الأنبياء بالاقدم على المراجعة في الأوامر
 المطلقة وإيضاً ذلك نسخ قبل التمكن لأن علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل النسخ قبل علمهم ويمكن أن يكون
 مثل ما سيجي في ذبح سمعيل بان العود من خمسين إلى الخمس لا لاجل أن مطلوبه تم كان القيام خمسين ثم نسخ

على كان مطلوب من بدو الامر فيقال انفس واما انفسين انما ارجح انهما لا يقدرا على ما اوردناه من طريقتهم
 مستجاب الدعوة عند فلا يلزم نسخ قبل الوقت واما القائل في الرواية كما قد روي صاحب العالم فادع
 فان عالمنا بان انفسين ترجع الى انفس متغيرتين يوسى و هو مطلوب به نعم ايضا لان انفس لكن امر النفي ثم انفسين
 عظيمة فاشارة وانما رانتم مستجاب الدعوة كما عرفت ولا يمتنع على انفس من مثل ذلك المراجعة فان المولى اذا
 امر بشي المصلحة فاعتذر العبد به لا شككفا ولا شككرا بل فاشا اعتصم بما لم يشككها فمن على العبد فقلت
 ان المولى عالم بان باعري هذا العبد فيكون الامر بعثا قلت حسب ان المولى عالم بذلك لكن امر
 العبد انما رالعظمه شان العبد وقربه ونزله الى المولى ليعلم غير العبد انه مستجاب الدعوة بالقبلة الى
 المولى وله عظمه و شان عند المولى فلا يلزم العبد بالامر و اثبات نسخ تقديم حشدة على النجوى الى امر
 امر بالصدقة قبل المناجات مع الرسول ثم نسخ قبل فعل الصدقة واجب بالمنع عن ذلك لو توهجه
 حضور وقت العمل لما روى ان عليا ع ما يبي بعد تقديم الصدقة والرايع نسخ فذلك يحصل يعني امر
 ابراهيم بذبح ولده ايسل ثم نسخ قبل الفعل واجيب عنه بان ابراهيم ما كان مأمورا بالذبح بل بلطفه
 وفيه ان الظن قول ايسل يا ابيت فعل ما امر به قول ابراهيم الى اري في التسليم او تكلم وغير ذلك كما استفاد
 من المقام في الآية مثل الفداء والاقام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مأمورا به لا يمنع ذلك من نسخ
 وغير ذلك من القرآن الدالة على انه كان مأمورا بالذبح لا ببعض المقدمات مع ان منافع العظمه لاشياء غير شاة
 لهذا المدح العظيم فالجواب ان هذا الامر كان ابتلا ليا لاسحقان ابراهيم وايسل وانما امر بهما على التكلم
 لانه كان الذبح في نفسه مطلوباً متى يلزم نسخ قبل الفعل وظاهر الامر وانما كان هو ارادة المأمور به كان
 دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين والقدر يمكن ان يكون من اجل ما اعتقد وظاهر من فعل
 المأمور به وقد يجاب بما روى انه قد ذبح لكن كلما قطع اتهم وفيه ان المتبادر من الذبح المأمور به هو ما يترق
 الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظاهر مع انه لا نسخ للفسخ او المأمور به لم يكن الا الطبيعية وهي ل
 بعد واحد الامر لا يقتضي التكرار فليتم في مورد للفسخ هكذا صرح بتحقيق التوامين فيمكن ان يكون على طريقتين
 الخامس مساواة الفسخ قبل حضور وقت الرفع بالموت فالصدور مضاف الى حصوله وانما على مذهب
 والجار يتعلق بالرفع حاصل ان نسخ التكليف قبل حضور الوقت مساو لرفع التكليف بالموت لانه كما في
 قطع تدعى التكليف عن التكليف فكما جاز رفع التكليف بالموت يجوز نسخه قبل الوقت مساو وانما واجب

بمنع التكليف لمن حصل العلم بوجوبه قبل حضور وقت العمل و السادس كل نسخ كذا يعني كل نسخ يكون قبل وقت
 الفعل و بعده لا يتصور النسخ لان بعد الوقت ان الى المكلف المأمورية فقد اطلع وان تركه عصي فلا نسخ فلو
 بطل النسخ قبل الوقت بطل النسخ بالكلية و هو باطل و رد وجهين الاول النزاع فيما قبل الوقت الذي قد
 الشارع للفعل و الذي ذكره الدليل انما هو وقت مباشرة الفعل و اين احدهما من الآخر و الثاني ان الكلام
 فيما لم يفعل شيئا من الافراد التي يتناولها التكليف ليس كل نسخ كلك يجوز النسخ بعد التمكن و قبل الفعل
 فلا يحصل الالتزام و الحق ان المعترض على كل من الفرقين مستظهر اي قوى فصل نسخ الكتاب
 و السنة متواتره و احدا بالمثل اي كل واحد منها نسخ بمثلها فا الكتاب نسخ بالكتاب و السنة متواتره
 بالمتواتره و الاحاد بالاحاد و الكتاب نسخ بالمتواترات اي بالسنة المتواترة و هي اي المتواترة
 نسخ به اي بالكتاب و في جميع ذلك لم يعرف مخالف من اصحابنا و هو ان السند عليهم و جمهور أهل
 الخلاف و افقوا انما فيه ايضا الامن شذ منهم قال شافعي و من تبعه كما عده بن حنبل و غيره منع نسخ الكتاب
 بالسنة المتواترة مستند الى قوله تعالى نسخ من آية او غشوات بخبر منها او مثلهما اسند السند الاثبات
 الى نفسه نعم و وصف كون المأني خيرا او مثل الآية المنسوخة و السنة ليست من كلام الله تعالى
 كلام الرسول و انما ليست خيرا من القرآن و لا مثله تكليف نسخ الكتاب بالسنة التي هي غير القرآن
 و غير كلام الله و اجواب ان الحكم النسخ غير او مماثل للمنسوخ لمصالح المكلفين ليس المراد ان ما نسخ
 به الكتاب خير منه او مماثل له و استناد الاثبات الى نفسه لا يدل على عدم نسخ القرآن بالسنة بل على
 من الدلالات اثبات لان الكتاب و السنة كلاهما من عند الله لانه ما ينطق عن الهوى ان هو
 يوحى و يستند ايضا بقوله تعالى قال الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بآله قل ما يكون لي
 ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الى فبذه الآية تدل على عدم تبديل القرآن و نسخ
 تبديل فلا يكون جائزا و اجواب الآية تدل على انه ليس للرسول ان يبدل نطق القرآن
 تلقاء نفسه و لا تدل على منع تبديل الحكم بالسنة التي هي ايضا كلام الله تعالى بالوحى لا من تلقاء
 الرسول لا نسخ احدهما اي الكتاب و السنة باحادهما اي باحادهما سنة يعني بالخبر الواحد كما عليه الاثر
 و السنة لو بان الكتاب و السنة المتواترة قطعيان و خبر الواحد ظني و لا يترك القطعي بالظني و
 ادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو و الا فلا يخفى ان الدليل مقدم على ما روي في بعض

اذا قلنا ان المسألة قطعية من الكتاب والسنة المتواترة واما لا يتحقق على التاكيد فلا قطع به مع انه لو صرح
 بالتاكيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الزمان فليجوز تخصيصه بظن القوي منه فاذا اذعن حصول ظن
 خبر الواحد يلزم على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب او السنة بالنسبة الى الوقت لذي نظام
 خبر الواحد فلا مانع من حمل به هكذا صرح بمحقق القمى امين اسكن الله دينه على عليين وقاملة النزاع وثمرته
 قليل عندنا عند ورثته وثمرته من العامة جواز ذلك والاجماع لا ينسخ ولا يفسخ والاولى على صفة
 المعلوم والثاني على صفة المجهول او بالعكس لى الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واما علم انهم قد اختلفوا
 في جواز نسخ الاجماع ونسخه به وبخلافه على انه هل يتحقق قبل انقطاع الوعى ام لا فالاكثر من الجمهور
 على عدم تحقق الاجماع الا بعد وفاته م لانه ان كان قوله م قديما فلا عبرة بقوله فيروى به والا فلا عبرة بقوله فيروى
 فثبت تحقق الاجماع بعد وفاته م لا قبله فحينئذ لا يجوز ان يكون منسوخا ولا ناسخا واما عدم جواز كونه منسوخا
 فلان النسخ اما الكتاب او السنة والمفروض انما قبل الاجماع والنسخ لا بد ان يكون متاخرا او اما النسخ
 الاجماع فلا بد ان يكون مستندا فاما نص او قياس فانه ان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على
 خلاف النص وان كان قياسا فيكون الاجماع الثاني باطلا لكونه على خلاف النص اما عدم جواز كون الاجماع
 ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا وكل باطل اما الاولان فلا فتا مع النسخ والقياس
 على خلاف النص والاجماع واما الثالث فليطه الله بالذات لما مر فلا نسخ هذا ما ذكره العامة واما اصحابنا
 فاسيد علم الهدى ادعى اجماع الامة على عدم كون الاجماع ناسخا ولا منسوخا واشيخ على ان الاجماع لا يملك
 عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعى فلا يكون نسخا فيكون مستنده العقل وكل من لم يحقق عن بعض مشايخنا
 ان الاجماع انما يكون من مستند قطعى فيكون النسخ ذك مستند النص والاجماع قال المحقق في هذه الجهة
 اشكال والذي يحكى على مذهبه انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع انما هو قول الى قول لو
 انفردوا وكانت الحجية فيه فجاز حصول شل في زعم البنى ثم غم بنسخ ذلك الحكم بل لا تخرجه من رايه
 يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة او القرآن باقوال يدخل في جملة ما قول البنى ثم وقال بعض محققى النسخ
 في القوانين تبعا للمحقق بالمحصل ان دعوى الاجماع على عدم جواز نسخها ونسخه به كما ادعاه اسيد شكل
 ان حجية الاجماع عند الكشف عن قول المصوم فلا حاجة الى مستند اخر فالقول بان النسخ هو مستند النص
 الاجماع كما حكى من البعض ضيف والتحقيق والاجماع عندنا يعتقد في زمان البنى وما بعده كما يذكر من الاخذة

ما قد مناه في محله ولا مانع من كونه ماسخا او منسوخا انتهى محله والى هذا اشار بقوله الا ان يتحقق اى الاجماع قبل
القطع الجوى فتسخ بآية نزلت بعده وقد عرفت تحقق الاجماع عندنا في زمن النبي وما بعده بوقوع نسخ
الا الحكم وبالعكس اى نسخ الحكم دون التلاوة وهما معا اى قد نسخ التلاوة والحكم معا ايضا عندنا فتسخ
اما نسخ التلاوة دون الحكم فتشاهد ما روى بطريق الاحاد انه كان من القرآن الشيخ وسيخه اذ انياخا مجموعا
نكالا من الحق فتسخ تلاوته مع بقا عكس واما نسخ الحكم دون التلاوة فتشاهد آية العدة الدالة على الاعتناء بالكتاب
ثم نسخت بآية الترتيب اربعة اشهر وعشر فتسخ الحكم مستقلا ومن آية الاولى مع تلاوتهما واما نسخ التلاوة دون الحكم
معا فكلما روى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة فتسخ تلاوتهما وحكما معا واعلم انه قد اختلف في انة
ان يجوز انسخ بحكم موافق من المنسوخ ام لا فلا اكثر على جوازه ومنه الشافعي واختار المصنف الاول فقال ويجوز
اى نسخ بالاشق الاثقل اى بحكم موافق واقل من المنسوخ كما شورا برضان فان صوم عاشورا كان واجبا
فتسخ وجب صوم شهر رمضان ولا ريب في ان صوم شهر واحد اشق واقل من صوم يوم واحد كتسخ الكف عن الجهاد
بالكفار الثابت بقوله نعم بحكم دلي دين بآية الجهاد ولا ريب ان الجهاد اشق من الكف ولم يضر بجواز نسخ
بلا لاخف والمساوى لعدم وقوع الخلاف في جوازهما لانه لو جاز بالاشق لجاز بالاخف والمساوى بطريق اولي
احتج المانع بقوله تقريره ان يخفف عنكم سيرةكم الميسرة لا سيرةكم العسرة والتخفيف بالاقبل خلاف التخفيف
والميسرة واجب اولها بان المراد بالتخفيف تخفيف الحساب وبالميسرة كثرة الثواب وثانيها بانه مجاز باعتبار قول
لان التكليف بالاقبل يوجب التخفيف في الآخرة من تخفيف الحساب وكثرة الثواب وفي كليهما نظر كما لا يخفى
وثالثها لم سلم فالمراد بالتخفيف والميسرة مما امكن ولما اختلف المصلح باختلاف الازمان والاحوال فاقصرت
التكليف بالاقبل وتكاد المصلح لا تفصل بالتكليف بالاخف واحتج ايضا بقوله نعم ما نسخ من آية او نسخها
بخير منها او مثلها والتكليف بالاقبل بعد الاخف ليس خيرا منه ولا مثله واجيب عنه بان الاثقل خير من الاخف
في الآخرة لكثرة الثواب في الاثقل بان افضل الاعمال اخيرا او يجوز ايضا بحكم بلا بدل اى بخير ان يخفف
ببدل ذلك الحكم المنسوخ كآية الصدقة فانها تدل على تقديم الصدقة عند مناجاة الرسول ثم نسخ ذلك
ولم يخلف ببداية انما قالوا احتج المانع بقوله نعم ما نسخ من آية او نسخها ناسخا بخير منها او مثلها فانها تدل على كون
الناسخ خيرا او مثالا للمنسوخ ولو لم يكن للمنسوخ بدل فلا يتحقق الخيرية ولا المشيئة او ما قرئت الوجه ودام
للعبد وبجواب ان الآية لا تدل على عدم جواز نسخ بلا بدل نعم تدل على انه لو كان المنسوخ بدلا كان خيرا

او غلبه ولا يلزم من ذلك وجوب البديل او الخلف انما هو فيه اذ فيه المنع بل بديل القضاة غير مكلف لصلته بالحق
 الامور يجوز نسخ الحكم مع قيد التايب فيه مثل ان يقول الشارع صوموا ايادكم نسخا وعليه الجور ونسخه قوم اليهود
 لفظ التايب كلفظ العام فكما ان لفظ العام يستحق جميع الافراد المندرجة تحته ويجوز تخصيصه بخلاف بعض الافراد
 عنه كذا التايب يستغرق كل الزمان المستقبل ويجوز افران بعض الايام لفظ يدل على المنع والجماع في الكلمة
 الدائمة الى تخصيص ولا تناقض كما في تخصيص اشارة الى جواب استدلال انهم تقر به ان المنع مع قيد التايب
 يستلزم التناقض لان التايب يقتضاه الدوام والاستمرار والمنع ينفي الدوام فكان تناقضا غير جائز
 على اسم سجانه ومحل الجواب ان لفظ التايب كلفظ العام كما عرفت انما كذا التناقض في العام بالتخصيص
 كذا التناقض في التايب القيا بالنسخ لعدم الفاسق وليس الخالف انما سأل ما اى دليل يقتضيه وسنه
 بعض الشرع مكان الخالف للمخالفين ومن بعض المنع للمخالفه اى الفرقة المخالفة والمال في الكل واحد -
 فائدة يعرف النسخ اما بتخصيص من الشارع صراحة كان يقول هذا نسخ لكذا او بما يوكد الى مقتضى
 كفا في قوله كنت نهيتمكم عن زيارة المقابر الا فروروا بها وكنت نهيتمكم عن اوقار نجوم الا ضاعى الا فاجروا
 او بالاجماع عليه واما ما اعلم بالتاخير لنبط التاريخ واذا فصل التضاد لم يعلم النسخ باحد الوجه المذكورين
 التوقف لا تخيير كذا افيد المنع الرابع في الاجتهاد والتقليد والاجتهاد لغة مصدر الاقتبال مأخوذ من الجهد
 بالقسم وهو الطاقة والوسع او من الجهد بالفتح وهو المشقة والمعنيان للفظين منقولان عن القراء وعلى ذلك
 يكون معنى اجتهاد في شئ ائتمه هو انه الى به وقوله بقدر طاقته وسعه والركب المشقة ومعنى الاجتهاد وقيل انما
 بقدر الطاقة هو الوسع او ان كتاب المشقة فهو لغة بمشقة المشقة كالمفعل في التفاعل للمعنيين ولا علم يطلق
 عليه المشقة كصطلحا لا اختلاف المبدى في المعنيين فلا مشقة كذا في المشقة ولا في المادة لما في الهيئة فظاهر ما في
 المادة فلا تباختلاف في النظر الى المعنيين كلفظ التماثل كذا اصرح به تحقيق الفصول في الاصطلاح والعرف
 الاجتهاد كلمة والمراد بها الهيئة الرائجة وغير الرائجة يسمى حالا يقتدر بها اى جبال الملكة على استنباط الحكم
 الشرعي من الاصل المشتمل على ذلك الحكم والمجرد متعلق بالاستنباط فعلا او قوة قسوة منه اى من العقل بان
 يتبين له جميع ما يحتاج اليه من الاسباب كالكتب العلمية وغيره وقد تم تحقيق ذلك في صدر الكتاب ثم قوله
 عليه لا يخرج من استنباط بعض الاحكام عن ادلتها بالفصل من غير ان يحصل له ملكة بل يكون حاله انما
 ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه وفيه

يستلزم ان اطلاق الاجتهاد منحصر في اصطلاحهم على الملكية دون الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره
 الاكثرون الا ان يقع هذا التعريف للملكية الاجتهاد والحال ولعل الباعث على حصر الاجتهاد في الملكية ظهور
 لفظ المجتهد فيها وفيه منع الملازمة بينه وبين الملكية ثم الاقام في قوله الحكم بنفسه فيدخل التجري و
 تعقيد الحكم الشرعي لاخراج الحكم العقلي او الحسني فان ملكة استنباط الدليل لا يسمى اجتهادا وانما يفرع لا يخرج
 الشرعي الاصل كسائر علم الحكماء وهو قول الفقهاء وقوله من المال خرج الضروري كالصلوة والزكاة
 فان وجوبها ضروري لا حاجة فيه الى الاستنباط وقوله خلا او قوله قرينة لم يخرج من له قوة اجيدة فانه لا
 مجتهد الا لعلمي فان له ايضا قوة الاجتهاد وان كانت بعيدة وليدخل من له تلك الملكية من غير ان
 يستنبط بالفعل بل يتكلم الى زمان اما المتعارض الاول عدم استحضار الدليل لولاه احتياج الى
 الاتقنات ونحو ذلك ثم ان هذا القيد لمجرد التصریح بما علم من لفظ يقدر لئلا يوجبهم ان المراد استنباط
 الاستنباط العقلي والا فالحاجة اليه لان قوله يقدر يعني عنه الاستنباط من الاقنات وهو المعنى الا هم الشك
 الاقنات بالفعل وبالقوة القرينة ونحو ذلك ان الاجتهاد هو الملكية فالجهد من له تلك الملكية والمجتهد فيه
 الحكم المستنبط فيه فتدبر وقد ادرج البعض قيد الظني في التعريف لاخراج استنباط القطعيات لعدم
 الاجتهاد فيها وفيه ان المجتهد قد يحصل له القطع بالحكم من الدليل والمراد بعدم الاجتهاد في القطعيات
 انها من حيث كونها قطعيات لا يجري فيها الاجتهاد والاستنباط معا لانه لا يستدل ايضا كحصول الظن
 وعدمه في صدر الكتاب فتأمل وتعرف العلامة الاجتهاد في النهاية بهذا استغراق الواسع في طلب الظن
 بشئ من الاحكام الشرعية بحيث يشتمل القوم عليه بسبب التفسير والمراد باستغراق الواسع هو بذل تمام الطاقة بحيث
 يحتمس من نفسه المجتهد عن المزيد عليه فهو بمنزلة المجتهد في اللغوي والاصطلاحي وما بعده بمنزلة الاصطلاح من
 اللغوي وقوله في طلب الظن خرج استغراق الواسع في طلب القطع كوجوب الصلوة وغيرها وفيه ما عرفت
 وقوله الشرعية خرج الاجتهاد في القطعيات ونسبها وقوله بحيث قال في الحاشية ذكر هذه الحاشية لاخراج
 او استغراق الواسع في تحصيل الظن بحكم شرعي سواء حصل له الظن او لم يحصل لانه لا يفتقر عن القوم بسبب تفسيره في
 تحصيل الشرط التي لا يجوز العمل بالظن الا بعد حصولها انتهى وما فتال الشارح المرحوم في خرج بقيد
 اجتهاد واقتصر على مكان المزيد عليه لانه لا يفتقر في الاصطلاح اجتهاد ما جبره فقله عنه من معنى استغراق الواسع
 لاكت قدر فتاة عبارة عن بذل تمام الطاقة بحيث يحتمس من نفسه المجتهد عن المزيد عليه فاجتهاد المستغراق

باستفراغ الوسع فلا حاجة في اخراج الـ قيد الزمان فذكر المصنف في الحاشية من ان كبحية لاخراج العاجي اجتهاد
 عرف الحاجي الاجتهاد بانه استفراغ الفقيه الوسع في تحصيل الحكم شرعي وفوائده القوية وظاهرة ما سبق
 وتقيد الشرعي بالفرعي كان لا بد للحاجي لاخراج الاحول كما فعل المصنف وما قال الشارح الخروشي ان قيد
 كبحية معتبر في الفقيه فالمتى استفراغ الفقيه من حيث هو فقيه فلا حاجة الى قيد شرعي ويخرج ايضا الاحكام
 الاصلية غير مضي اذا احتار مثل هذه التطبيقات في الحدود وغيره فيقدر بوجوهه اي الحاجي في الحد العلة
 في التوحيب ولما كان يرد على هذا التعريف ان يستلزم الدور اذا الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الشرعية من
 ادلتها وهو المجتهد فقد توقف الاجتهاد على نفسه فاما الدور فاشار المصنف الى دفعه بقوله ويراد بالفقيه من
 ما ريس الفن اي من الفقه بحيث لم يحصل له قوة استنباط الاحكام من الادلة وليس المراد بالفقيه معناه ^{مطلقا}
 اي المجتهد حتى يرد النقص بالدور وادنا بالفقيه لك احرازها عن الاجنبي اذا اجنبي عن الفقه بالكلية
 كما استلحق البحث بعيد عن الاستنباط اي استنباط الاحكام وفي هذا الجواب ان اراوة ما ريس الفن من الفقيه
 مما زاد لا بد في التعريفات الاحراز عنه وايضا يرد على ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في
 ان اجتهاد اذ من قرر كتب الفقهية وزوال ريس ما لكما اذ قرر بعض كتب الفقه الاستدلال ايضا كون
 لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الال لا يسمي استفراغ وسعه جهاد وانما الحسن ان يقال اذا كان هذا التعريف
 لحال الاجتهاد وظل فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستنباط والقابلية القريبة لغيره ان العلم بالاحكام الشرعية
 الشرعية عليه يجب كونه عالما بالباقي والادلة وواجبة القوة القدسية التي تمكنه بالمراد الفرع الى الال
 هذا الشخص اذا ردا حكم الشرعي الفرعي الى الاصل بالمال نظره والقاب فاعلمه استفراغ وسعه في ذلك فهذا
 الفصل من هذا الشخص سيجب اجتهاد اذ من هذه كبحية يسمى هذا الشخص مجتهدا فهو من حيث حصول العلم بالاحكام
 النماشية من الادلة فعلا او قوة قربية من افضل نفيه ومن حيث استنباط الفرع من الال استفراغ
 الحكم من الدليل فعلا او قوة قربية من افضل نفيه مجتهد كما صرح بتحقيق القواين ومتقنات اي تعريف
 العلامة في النهاية وتعريف الحاجي طرودا اي متعا بالاستفراغ العاجز عن الاستنباط فان استفراغ
 وسعه لكنه عجز عن الاستنباط لعدم وجود قوة رد الفرع الى الال فبذلك المسماة بالقوة القدسية فيصير
 عليه تعريف الاجتهاد ولانه لم يقصر في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد مع انه ليس بتجهد او فيه من القيد
 او خيرة تعريف العلامة يخرج مثل هذا الشخص ايضا فانه وان لم يتحصن في تحصيل العلوم التي يتوقف عليها الاجتهاد

لكن لما لم يكن له قوة رد الفرع الى الال التي هي شرط في الاجتهاد فباستغرافه لا يفتي اليوم عنه لكونه مقصرا في تلك
القوة فلا يكون مجتهدا وكذا في تعريف العلامة يراو بالفقيه صاحب الاستعداد الواحد لتلك القوة كما يتناه
فلا يفتي بغير التعريفان طرذا واما التقليد فلم يفتي من المصنف بمناه لكون البحث عنه في مقابلة الاجتهاد
تقليدا فهو عبارة عن العمل بقول الغير دون قيام الحجة كما خذ العاصي بقوله مثله واما الرجوع الى النبي
والامام فليس تقليدا لئلا يجرى والنصوص على وجوب الرجوع الى قولهم وبهذا الرجوع الى قول المجتهد
لا الال اجماع والاعاديت الكثيرة عليه وكذا الرجوع الى الاجماع ورجوع القاضي الى المدول ليس
تقليد القيام الحجة عليه وقد سمي ذلك تقليدا ايضا بحسب العرف كما هي في عرف الفقهاء اخذ العاصي
بقول المجتهد تقليدا لئلا يشاح في الال طراح والتجزى في الاجتهاد جاز والمراوية من حصل له من الاجتهاد
في بعض المسائل بحسب علمه او بحسب ظنه ولان لم يكن كك في نفس الامر بان يكون قادرا على استنباط
بعض المسائل من المأخذ فقط دون غيره لثوره على اولته وعلمه بان لا معارض لتلك الال واما
تجزى الاجتهاد بمعنى الاجتهاد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس تجزى الاجتهاد والال لم يوجد
المجتهد المطلق اصلا اذ من المحال العادي وهدان عالم جهل في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ لم
والفقيه غير قنانية تجدد واما فيوم كذا مصرح به بعض المحققين ايضا فالتجزى الذي وقع الخلاف فيه هو
المضى الال فذهب العلامة في النهاية والتنذيب والتشديد في الذكرى والدروس والتشديد الثاني في
بعض كتبه كما هو المنقول عنه وكثير من العامة كالغزالي من المشافقة وابن همام من الخشونة الى جواز التجزى
وهو المشهور من العلماء ومنه جماعة والحاجي الى الوقف والقول المشهور هو الاقرب واختاره المصنف
والمستدل عليه بقوله لرواية ابي خديجة عن الصادق ما روى الصدوق ابو جعفر محمد بن علي بن بابويه
الفقيه عن الامام بالحق ناطق جعفر الصادق انه قال اياكم ان تهاكم بعضكم الى اهل الجور ولكن انظروا
الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعله بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وجلا مستدلال
بهذه الرواية ان قوله شيئا مكررة في مقام الاثبات وهي لا يعم فصدق على من يعرف بعض الاحكام انه يعلم
شيئا من قضايانا هم عليه السلام وما قال الشارح مستدلي ان الرواية ليست نصا على جواز التجزى باليقين
في الاستدلال لان عموم قوله انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا شامل للتجزى وغيره وتقليد
اثبات الاحكام بالعمومات بل هو المعمول به للعلماء وما قال الشارح المحرفون من انه ليس في الرواية ما يدل

نسخة
تحت
الشيخ
المصنف

جواز التجزى فهو عجيب منه لما عرفت واعتبر في الضاع على الرواية بان المراد بالعلم الشيء من القضايا التي كان
هو العلم الشامل للظن المعلوم مجتمعة فالمنكر للتجزى يدعى ان ذلك الظن لا يحصل الا لمن احاط بمداك
جميع المسائل وهو المجتهد المطلق وان كان المراد بالعلم العلم الحقيقي المجازم المطابق للواقع فالمنزاع انما هو
في ظن المتجزى لا في علمه اقول على كلا التقديرين مثبت المطلوب لما على الاول فلان من احاط بمداك
بعض المسائل واستغفر وسعد في استنباطها يحصل له الظن بالحكم بآراء ودعوى ان حصول ذلك
الظن انما هو في المجتهد المطلق كما برهنا كما يشهد به الوجدان واما على الثاني فنقول لما انسد باب العلم
فكيف حصول الظن باستقراء الواسع في مدارك المسئلة والا يلزم التكليف بالاحمال كما مر ولفرض المسئلة
بين المتجزى والمطلق في الاختلاف على دلائل الحكم فلا فرق حاصله كما ان المجتهد المطلق يحصل جميع دلائل الحكم
بالاستقراء والعمل عليه كذلك للمتجزى ايضا يحصل جميع دلائل الحكم بالاستقصاء نعم انساويان في الدلائل
على الدلائل كما جاز العمل للمدول في ذلك الحكم كذا يجوز لثاني ايضا بالافرق وما قيل ان الدلائل التي
يفرض جعل المتجزى عنها يجوز تعلقها بالحكم الذي جهل منه فلا يحصل له ظن الحكم لاحتمال ان يكون الدلائل التي
مانعة عن الحكم فهو مدقوع بان المفروض حصول جميع ما هو دليل على المسئلة بحسب الظن وعدم تحقق خبره
واعترض صاحب المعالم على الدليل بانه قياس غير جائز لعدم انقش بالعدلة ولا القطع بان الدلائل هي القدره
على الاستنباط او وجود المدرك لاحتمال كونها هي القدره الكاملة بل هو قريبا الى الاعتبار لكونها اجزاء
من الخطاء وفيما قل الاستدلال بانه الدليل العقلي الذي قام على عمل المجتهد المطلق على ثلثة فو قاتم
على حمل المتجزى ايضا على ثلثة فلا قياس وايضا اورد على الدليل بان فرض المساواة بين المتجزى والمطلق
ممنوع لتقصا ان المتجزى عن المطلق لعدم اطلاعه على جميع ما اطلع عليه المجتهد فاجاب عنه بقوله ان مقتضى من
المطلق غير قادم كالعالم والاعلم حاصله ان نقص المتجزى عن المطلق لا يقتضي في اجتهاد المتجزى انما هو
والمطلق سو استبان في المسئلة التي نظريا المتجزى كما ان اجتهاد المجتهد العالم لا يقتضي فيه اجتهاد المجتهد
الا علم فانهما يعملان على اجتهادها كذا المتجزى ايضا يعمل على مقتضى اجتهاده فلو كان بين اجتهاد المتجزى و
المطلق فرق بان لا يجوز للمتجزى العمل على اجتهاده بل لا بد له تقليد المطلق لكان بين اجتهاد العالم والاعلم
ايضا فرق ولا بد للعالم تقليد الاعلم ولم يقل باحد وتوهم الدور باطل بذا جواب عن توهم لوجوه التجزى
في الاجتهاد ولزم الدور وقرة والدور لوجوه والا وضع منها ان المتجزى اذا اجتهد في مسئلة فصح اجتهاده

موقوفه علی جواز التجزی فی الاجتهاد و جواز التجزی فی الاجتهاد موقوف علی صحة اجتهاد التجزی فی مسئله جواز
 التجزی فی الاجتهاد والا کیف يجوز التجزی فیهذا هو الدور و الجواب ان توهم الدور باطل و وجه بطلانه ما اشارنا
 بقوله ان الاجتهاد و المختلف فی تجزیة هو الاجتهاد فی الفرع لانی الاصول اذ لا خلاف فی جواز تجزی الاجتهاد
 فی الاصول و المحال ان الخلاف انما وقع فی التجزی فی الاجتهاد فی المسائل الفقہیة فصحة اجتهاد التجزی
 فی المسائل الفقہیة موقوفه علی جواز التجزی و جواز التجزی لم یس موقوفا علی صحة اجتهاد التجزی فی مسئله جواز
 التجزی فی المسائل الفقہیة حتی لم یزیم الدور بل هو موقوف علی صحة الاجتهاد فی مسئله جواز التجزی فی المسائل
 الاصولیة و هو جائز لا خلاف فیه فانخلقت المجتہان فلا دور و بالجمله صحة اجتهاد التجزی فی المسائل الفقہیة
 علی جواز التجزی فی الاجتهاد و مسئله هو لایة موقوفه علی دلیلها الذی استدل به علیه لا علی جواز التجزی
 فی المسئلة الفقہیة فصل احکام النبی المراد بها الاحکام الشرعیة الدینیة لا الدنیویة لیس من
 اجتهاد و اجماعا معا شر الامامة و ما قلنا علی ذلك الجواب بیان خلافنا لسانا لایقین مجبوریم اجازوا
 الاجتهاد و له و کمال الالهی و الحاجبی یوقوه و اکمره قوم و توقف الغزالی و اکثر المحققین منهم و منهم من یجوز
 ذلك فی امر الحروب دون الاحکام الشرعیة و خص بعض المتأخرین منهم محل الخلاف بالاحکام الصادقة
 عنهم بطریق الفتوی و نقل الامام علی الجواز و الوقوع فیما صدر بطریق الفقهاء و فصل الخصومات و غیر
 من اسیدته الذریعة الجواز عقلا دون الوقوع و الدلیل علی ما قلنا معاشر الامامة الا جماع كما عرفت
 اتفاقا و قوله نعم ما یطلق عن الموهبی ان هو الا و حی یومی و هو ظاهر فی ان ما یطلق به البنی هو ما یشترک
 آتیه لا یجوز لنفسه فلا یمکن اجتهاد و افانه قول بالاراسه لا بالوحی و اجاب عنه المتأخرون بجهن
 الاول ان الآیه لرد ما کالوا یقولونه فی القرآن من انه افتر الامة نعم فیکون الآیه مخصوصة بالقرآن
 و لیس بعام فلا تدل علی عدم جواز الاجتهاد و الجواب انه قد عرفت فیما تقدم ان الاعتبار بعموم لفظ
 لا یخصه سبب و لم یتعرض لمصنف بجواب هذا الدلیل لکونه ظاهرا لدفع فی غایة استخافه و الثاني ان الآیه
 لا تدل علی نفی الاجتهاد و الجواز کونه متعبدا بالاجتهاد و سبب الوعی الیه بذلك فلا یمکن نطقه من الموهبی
 حیث قد یكون بالوحی ایضا کما زعم الحاجبی و اجاب عنه لقوله و الوعی الیه ان یمتد لا یجمل و ذلك الوعی
 یشترک بعموم برای بالاجتهاد و وحیا کاجتهاد و ما یقولونهم فاعنی و یا اولی الابصار علی زعمهم فانهم قد
 علی وجوب الاجتهاد علینا بهذه الآیه فلو کان الاجتهاد و الذی قطع النبی بسبب الوعی و حیث کان اجتهادنا

فقلنا ه ايضا وحيا لا وقع ايضا يوحى اليه وهو قوله نعم فاجبروا ولم يقل برأيه فكيف نقول بذلك ولعلم على
السلام بمصحة عن الخطاء فاحكامه تكون قطعية لا اجتهادية بقا دليل آخر على المطلوب حاصل ان النبي صلى
بانه معصوم عن الخطأ فيكون احكامه قطعية لا اجتهادية لان الاحكام الاجتهادية قد تكون قطعية وقد تكون
ظنية وقد تكون خطا وقد تكون معوايا ولا ينافي في مصحة قال الشارع بعد انه محصل ان قطعية الاحكام معصوم
بانه معصوم لا ينافي تعبد بالاجتهاد كما انما يكون الظن بالنظر الى دليل والقطع بالنظر الى دليل آخر قول
اذا كان الاحكام قطعية لسبب حصول المعصية فأي ضرورة واجبة الى ان نقول انه معصوم بالدليل الظني
وترك الدليل القطعي مع كونه مخالفا لقوله نعم استدلون الذي ادعاه بالذلة هو خبر ولا شك
ان القطع خير من الظن وهذا أي كون احكام النبي قطعية بسبب علمه بانه معصوم نعم سائر المعصومين لا يشترط
في المعصية فيكون احكامهم ايضا قطعية ولا نعم اخذ ما بتعليم الرسول والهاد من الله حائلا حتى لا يسيئون
الى ان النبي كان متعبدا بالاجتهاد لوجود الاول قوله نعم في الله عليك لم اذنت لهم فقد عاتب الله نعم
النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون احكامهم من وحى والامام ليعاينهم على الاذن فعلم بهذا ان احكامهم كانت بالاجتهاد واجبا
عنه بقوله وآية العفو تطف كرحم الله حاصل ان هذا الخطاب ليس الى النبي صلى الله عليه وآله معصية بانه معصوم
سليم انه خطاب الى النبي صلى الله عليه وآله فنقول المراد به التلطف والترحم كما يقع للخطاب كرحم الله صلى الله عليه وآله
من غير ان يخبر بالسبب ان الخطاب ذنب او جرم وباجملة انه لما ثبت بالدلائل العقلية والعقلية و
النقلية عصمة النبي صلى الله عليه وآله فلا بد ان يكون مثل هذه الآيات مؤالة كما يقول آية يدل الله فوق ايهم وآية
الرحمن على امرش استوى بعثت بساطته نعم بالدلائل العقلية والظنية والثاني قوله نعم وشاهدهم
في الامر فاشهد سبحانه امر النبي صلى الله عليه وآله بالمشاورة وهي لا تكون الا فيما يحكم فيه بالاجتهاد ولا بالوحى اذ في الوحى
لا حاجة الى المشاورة فاجاب عنه بقوله وآية المشاورة في غير المسائل الدينية حاصل ان المشاورة
ليست في الامور الدينية والمسائل الشرعية بل هي في الامور الدنيوية ومصالح الحرب والحكمين ان لقوا
ان الامر بالمشاورة تطيب قلوبهم حتى يكونوا ثابتي الجأش في امر الحرب لا للعمل بمشورتهم بل للعمل
انما هو على الوحى والآية وان علم يحسن المشاورة في غير المسائل الدينية بل تكون في المسائل الدينية
الشرعية كان النبي صلى الله عليه وآله مقلدا لهم في تلك المسائل وهو خلاف موضع الرسالة الثالث قوله نعم
استاذ ذلك في بعض شأخهم فاذن لمن عشت لهم يدل على ان بعض الاحكام هو كقول علي رايه فاجاب عنه

باجتهاد

وتشع كون الاذن حكما شرعيا اي لا تسلم ان المراد بالاذن الاذن في الاحكام الشرعية حتى يتم استلزامه
 بل المراد بالاذن في غير ما من الامور العادية الرابع قوله لما امر اصحابه بالتمتع لو استقلت من اخرى ما استقلت
 لما سقت الهدى اي لو علمت اول ما علمت آخر من فضيلة التمتع لما سقت الهدى بل تمتعت فهذا حكم شرعي
 يدل على ان احكامه لم يأت عن الوحي بل بالاجتهاد اذ لو كانت بالوحي لما صدر منه مثل هذا الكلام الدال على
 الاجل بالاجتهاد فاجاب عنه بقوله واخبر اولاً في سوق الهدى ثم ايجاب فضل التمتع يمكن حاصله ان يمكن ان تسبق
 قد اوحى اول التخيير بين التمتع وسوق الهدى فاختار النبي سوق الهدى ثم بعده اوحى ان فضل التمتع
 وادار به من سوق الهدى فقال النبي لم لو علمت اولاً بالوحي ما علمت آخره لما سقت الهدى بل تمتعت
 امر الصحابة ايضا بالتمتع فصار سوق الهدى ايضا بالوحي كما كان الامر بالتمتع بالوحي لكن وحي الاول
 مقدم على وحي الثاني فدا جهاد الخامس ما روى انه قال في مكة يوم فتحها لا يخلو خلافا ولا يعضد شجرة
 فقال بالعباس رضي الله عنه فقال النبي الا الاذخر ومعلوم ان الوحي لم ينزل عليه في ذلك الوقت
 لعدم ظهور علامات الوحي فيكون استثناءه بالاجتهاد ومعنى قوله لا يخلو الخ لا يجترع فيها الرقيق ولا يقطع
 ما دام رطباً واذا يبس فحوشيش ولا يقطع شجرة ما اذا اختلأ الا قتلوا والمكالم بضم الاول وفتح الهمزة
 الرطب من التبات الرقيق والواحدة خلاة والعضد باسكان الضاد والقطع والاذخر كسر الهمزة والفتحة
 نبات معروف عرض الاوراق طيب الرائحة يستف به البيوت يحرقه الحداد يدل الخطب لقيام الوعد
 اذخرة والذرة زائدة فاجاب المصنف عن هذا الدليل بوجهين الاول اشار الى بقوله وكذا امرته
 الوحي بالاستثناء الاذخر ممكن والحاصل انه يمكن ان يقع لما قال النبي في ذلك القول فادعى الله سبحانه
 بسرعته باستثناء الاذخر فاستثنى الاذخر وعدم نقل الرواية طرياً بعلامات الوحي عليه لا يستلزم
 عدم طرياً بها في الواقع لجواز طرياً بها لكن لم ينقل الرواية وليس اي الوحي البعد من سرعة الاجتهاد
 لان في الاجتهاد لا بد له من زمان تفحص الادلة وعدم تعاضها وغير ذلك وفي سرعة الوحي ليس لك فحوز
 وقوله دفعة والثاني هو قوله وسبق سماع العباس استثناء اي الاذخر منه اي من النبي فعمل اي
 يحتمل انه لما اوحى الله له النبي بالاستثناء الاذخر فسمع العباس ذلك الاستثناء من النبي فسبق لعباس
 النبي بالتكلم ثم اعاده النبي من ثانياً والسادس ان في الاجتهاد مشقة وما فيه مشقة اكثر ثواباً عند الله
 كما روى ابرك على قد نصيبك وافضل الاعمال امر باي شقها فالاجتهاد هو المنصب الاعلى والفضل

فلا بد من تحقق ذلك في النبي لكونه مجمع الفضائل فاجاب عنه اولاً بقوله ورتبة فضيلة ترك لما فوقها
 فرق فضيلة محله انما يقع كون الاجتهاد فصل من اوصاف بل الوحي الفصل من الاجتهاد ويكو زياً من فضيلة
 بالنسبة الى الاجتهاد كما يخوف الخشية من اشد حين نزول الوحي ورتبة فضيلة ترك العمل عليها لوجود فضيلة على
 منها فيعمل على الاخرى لزيادة الفضل فيها دون الاول كما تقتضيه حريان النبي عن فضيلة الاجتهاد والحصول فضيلة على
 من الاجتهاد فيه وهو الوحي وما قال الشيخ المحمدي ان هذا الجواب لا يدفع استدلال المستدل ليس بشي لما عرفت وانهما
 بقوله او لغرض اي ورتبة فضيلة ترك لغرض من الاغراض كسب قول الله اي دفع قول الطائفة بان لو كان له
 لما اجتهد اي لو كان النبي الاجتهاد للمع الكفار عليه ويقولون لو كان النبي وحي لما اجتهد فكذلك الغرض لم يجز الاجتهاد
 كما حسد اي دفع بالامية طعنهم اي طعن الكفار بالنقل من الكتب الالهية كالنور وغيره يعني كمال
 جعل النبي امتيالا قارياً حرم عن فضيلة تعلم الخط لغرض ان يدفع عن الكفار عليه بانه ينقل الاحكام من
 عن الكتب القديمة الالهية كالنورية كصحف ابراهيم وغيره كذلك جعله محروماً عن فضيلة الاجتهاد لدفع ما يحتمل
 ان العلماء قد اختلفوا في ان كل مجتهد مصيب ام لا وقد وقع النزاع بيننا في مواضع الربعة الاولى في التعليقات كما
 مثل حدوث العالم ووجود اصناف ووحدة الاله ورسالة الرسل فجمهور المسلمين على ان يصيب فيها واحد نقل عليه السلام
 والمخطي فيها النكاح نافيلاً لاسلام ثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ ابو عبيد بن الحسن العنبري
 لان الجاحظ قال انما اثم على المجتهد وان اخطا لانه لم يقصر بالغرض وزاد عليه العنبري وقال ان اكل مصيب
 ان لم يصيب واحدة الباقى مخطي واللازم اجتماع تقيضين في مثل تمام العالم وحدوثه بصحة الامام وعدله ووجود
 مساو له في مساو وجواز الخرق وعدله وانما مخطي فلو اثم لا يفتن في اذ النكاح قد قصر في ذلك في
 تحصيل الحق فواتهم وان لم يقصر في ذلك بل هو قاصر لا يستطيع زيادة الجهد فيلجأ بتدقيقه قد غير اثم ان اخطا وان لم
 يجزى عليه احكام الكفر ان اخطا لاسلام كما صرح به سلامة القريني والحق الجليل في التصوات والقرائين
 الدليل على ما قلناه لو كان اثماً بعد فرض كونه قاصراً لزم التكليف بالاطلاق لمخالف قواعد العدل ولما كان
 وجود القاصر قليلاً بحال لان الدليل على عدم مكان وجوده واحتمال كونه وجوده وعلى عدم الامكان
 اقلية البرهان والاجماع المنقول على ان المخطي اثم من دون تفصيل فليس يحتمل في المسئلة كماله
 لانه بمنزلة خبر الواحد ويقوم من ادعى الاجماع فما هو في حال العلم بالافتقار لاجتهاد بين المسلمين على اوجه
 المسائل فبما انما على تفصيل لا اطلاق من يجتهد في دينه وان كان عامياً وحيث ان المجتهد الكامل لا يخطئ

الاجتهاد
 الاجتهاد

من الإقناع بل حكمه نعم فيها كالجراح لراي المجتهد وظلمة فما أدى اليه جهل والمجتهد فهو حكم الله النفس للمعنى
في حقه وحق مقلد يده هولاء هم المصنوعون القائلون بان كل مجتهد مصيب غير انهم وقالوا اكثر من
ان الله في كل مسألة من المسائل حكما معيناً من اصحابه فهو مصيب فليس كل مجتهد مصيب بل المصيب
واحد والمخطئ معذور لا انهم عليه والى هذا اشد المصنف بقوله والمشهور عدم التصويب بل هو مجمع
عليه من اصحابنا الا ما تيسر من انهم عليه علمي بالنسبة للصحيح العلامة في النهاية والمشهد الثاني
في التمهيد على ما نقل عنه فاطلاق الشهرة على الاجماع كما وقع عن المصنف لا تخلو عن تأمل و
ما يظهر من الشيخ في المسألة من ان من اخطأ في الاجتهاد فهو مخطئ فاسق فهو مأول بان ذلك اذا
كان الاجتهاد بالراي والقياس وفيه ان المجتهد بالراي والقياس ما يؤثم اخطاؤه او اصاب فلا وجه
لتخصيص الاثم والفسق بصورة الخطأ نعم ان القائلين بعدم التصويب من العامة يختلفون فقال ان
المسألة لم تصيب وليلا على ذلك الحكم المصنوعين له بل يحصل الوقوف عليه اتفاقا فانه بين بعض المطالبين
من غير قصد فمن اجتهد وخطأ عليه واطاع بالاتفاق فله اجران ومن اجتهد ولم يخطأ عليه فلا اجر واحد
بسبب ما يحمل من المشقة والشعب في الطلب وقال بعضهم انه نعم لثب عليه وليلا فقل انه قلم وقيل انه
خطئ والقائلون بقطعية تختلفوا فيهم على ان المجتهد المخطئ فيه غير انهم ذهبوا الى ان المجتهد المخطئ
الى كون المخطئ اثمًا واما القائلون بان الدليل الظني يختلفوا ايضا فقل ان المجتهد لم يكلف باصابتة ذلك
الدليل الخفاء ونحوه فله المخطئ معذور وقيل انه مأمور بالطلب لولا فان اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر فقلب
المكليف وسقط عنه الاثم وذكر كل واحد على ما اختارها وله ايراد في الطويل بلاطائل والحق هو ما اختاره
اصحابنا والدليل عليه من وجوه الآول الاصل عدم تعدد الحكم وعلى راى المصنوعة متعددة الاحكام الثاني
الاجماع المحقق المدعى في النصوص الباطنة الثالث الاجماع المنقول المستفيض بل اولى التواتر فيه بعض
آراء الالفاظ التي لا تنافي في كل واقعة حكم معين من الله نعم هي قوله نعم من لم يأتكم بما نزل الله
من قوله وما فرطنا من الكتاب من شيء وقوله ولا تطب ولا يلبس الا في كتاب بين الخامس من الاشارة
الى بقوله شيوع تخليته بلسان بعضهم بعضا بلا تحريم من احد قطعية ابن عباس نعيم ثابت ومثال ذلك
كثيرة فلو كان كل مجتهد مصيب لما كان تخليته بعضهم بعضا وجه القول بان المراد خطأ ثم في الاجتهاد
للتقصير او لا انهم لم يكونوا بلا اجتهاد وخلاف الظاهر لا يصار اليه بدون الدليل والسالك لاروى

عن النبي ان من نصب اجرين لم يخلو واحد الرواية بهذا اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان خطا فله
 اجر واحد فلو لم يكن الخطية وكان كل مجتهد مصيبا لما كان لقوله عدوان خطا معنى قيل هذا الخبر وان كان من
 الامار الا ان الاجاب لم يقدح بالقبول ولم يوجب ادله والثامن ما اشار بقوله وللزوم اجتماع النقيضين
 حرر ذلك بتقريرين احدهما ان احد المجتهدين قد حكم بانبات شئ او بجلده والثاني بنفسه وحرمة فاقول
 بتدوير جميع اجمل في نقيضين وثانيهما لو كان الحكم بالجلال المجتهد فاذا اجتهد وحصل له الظن بقطع
 حكم الله والظن بان كما كان والا لا يتبع الرجوع من جهاد الى جهاد اقوى منه والحال ان الرجوع
 يصح فيكون قاطعا للحكم حين كونه ظاهرا وهو الجمع بين النقيضين وغير ذلك من الدلائل كقول ابي المونين
 في نيج الباتية الدال على اطلاق التصويب وان شئت الاطلاع فارجع الى المطولات وشي من اي لزوم من
 النقيضين مشتركين قول التصويب وتخليه لاختلاف المتعلق حاصله انه جواب عن قولهم ان جملة
 النقيضين كما يلزم على قول التصويب يلزم على قول التخليه ايضا تقريره ان الاجماع منعقد على وجوب
 اتباع الظن فاذا ظن المجتهد وجوب شئ او حرمة فوجب ذلك شئ او يحرم قطعا فقد اجتمع الظن والقطع فلهذا
 اجتماع النقيضين وتقرير الجواب ان هذا لا يرد غير وارد على الخطية لان متعلق القطع والظن على قولهم مختلف
 فالظن متعلق بالوجوب او الحرمة والقطع متعلق بوجوب اتباع الظن وتحريم مخالفة كما اذا ادى الاجتهاد
 الى حرمة البنية مثلا فالظن متعلق بحرمة الاعتقاد لعدم الاجماع على حرمة الاعتقاد متعلق بوجوب العمل على
 ما ادى اليه الاجتهاد وتحريم مخالفة فلا يكون شئ الواحد مقطوعا ومنطوقا حتى يجمع انقيضان ولا يستلزم
 عطف على قوله للزوم لا على قوله لاختلاف وهو دليل آخر على اطلاق التصويب اعتقادا وكل منهما
 اى من المجتهدين رجحان الماراة الخطية احدهما فيه اى في اعتقاد الرجحان فتقوله رجحان منصوب على انه
 مفعول الاعتقاد وقوله الخطية احدهما منصوب على انه مفعول الاستلزام حاصله ان المجتهدين اذا اختلفا
 في حكم شئ لا يعتقد كل منهما ان الماراة راجعة على المارات الاطر واعتقاد كل واحد من المجتهدين رجحان
 الماراة ليستلزم خطية المارات الاطر لانه انما كل واحد منهما راجعة فلا معنى لاختلافها واكتانت كل ما
 مرجح من كلا المجتهدين مخيلان فلا يكون كل مجتهد يصيب وقبوت في كل من المادلة المستطرفة بحال
 اما في الدليل الاول المصنف فلانه لا يلزم من خطية السلف بعضهم بوضوح الخطا في نفس الحكم لا احتمال
 خطيئتهم لاعتقادهم خيرا وانى لا جهاد ولا اعتقاد انهم لم يكونوا اهل الاجتهاد والتمسك لكون اد

اجماع وقد عرفت ان هذا الاحتمال خلاف الاعداد السبل الدليل اما في الثاني فاقول لا تمنع الرواية وثانها انهما
على انقسام الاجتهاد الى اجتهاد في الخطا وفي نفس الحكم بل يجوز ان يكون المراد بالخطا الخطا في الشرائط فلهذا
واحد فانه مخطى اجتهاد او مصيب لنتها او بخلاف ما عيب في الشرائط فلهذا امران فانه مصيب ابتداء او انتهاء او
وفيه قد عرفت ان الاصحاب قد تلقوا الرواية بالقبول فعدم تسليمها مكابرة وسباق الرواية وسباقها
مانع من ان يراد بالخطا والمصيب المخطى والمصيب في الشرائط كما لا يخفى على من له انس بعلوم العرب والافان
فان متعلق القطع وغير مختلف على راي اجتهاد ايضا فالمتعلق يكون الدليل بالبيان والقطع متعلق بنفسه او
وفيه انما ان المراد يكون الدليل دليلا ان بنفسه تعالى الدليل التامة فالنفس بها يستلزم النطق بالمدلولات
القطع بها يستلزم اجتماع مقتضين وان كان المراد به ان اتصاف تلك المقدمات بوصف الدلالة فلهذا قد عرفت
عليك ان اتصاف الدليل بوصف الدلالة قطعية في جميع الدلائل سواء كانت قطعية او ظاهرية فالقول بان ذلك
الاتصاف نحن لا نفي له في الرابع فلهذا التامة في الامارة لا يجب التامة في نفس الحكم ولو سلمنا التامة بحسب
الاتصاف ولا يلزم الخطا في نفس الامر وفيه يلزم المقترنة بظنية بالانصب على التصولية وكذا كل من
قال بالحسن في التبع ليقول عن تميز الراي اي راي المجتهد سبق بالرفع على الفاعلية امر المقلد بالكسر والمقلد
بالفتح حاصلان المجتهد بامور بانواع الظن والمقلد بامور بالتقليد فلهذا تميز راي المجتهد ورجع من قوله
الاول فيكون القول الاول خطأ فيلزم ان المقلد بالكسر والمقلد بالفتح كما ناسا لهما موزين بالخطا ووجه
عقلا وفيه ما قل وجب التامل على ما في الجاشية ان لا لانهم على المشقة ايضا فيما اذا ظهر كذب الشاهد من فان
الحاكم يرجع عن حكمه مع انه كان مأمورا به فامل فنصل في بيان شرائط الاجتهاد لا بد لمن يجتهد في مسئلة
تحصيل ما يتوقف عليه الاجتهاد فيها اي في المسئلة من العلوم العربية كالعلم باللغة والعرف والفقه
لا يستنبط الاكام من الكتاب والسنة وما عرفت بيان فيعرف مفردات الكلام من علم اللغة وتفاصيلها
التي يتغير بها معاني المفردات باللفظ والحال والاستقبال والامر والنهي وغير العرف يعلم صرف معاني
المفردات التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللغوية والمعنوية تعرف بعلم النحو والعلم بجميع ذلك
ما ليس بكون المجتهد صاحب اللغة كما تدين يستعمل الخطا باث وعاور وارجح المعنى هو الالة او الاسباب
ان تعلم من اقوال الرجال وما روتهم كذا بحيث يحصل له الاطلاع او بسبب انه يرجع الى الكتب الموثقة في
حكم العلوم لانية ان العربي لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللغة او يمكن له تحصيل مراد الاجتهاد

والأئمة بتتبع كلماتهم وفراولتها لان المراد بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم على ما قال بعض المحققين متوقف
 مسائلها التي يتوقف الفهم عليها يأتي نحو حصول مع ان كثيرا من العلماء المتبعين الممارسين من العرب ايضا
 ربما يحتاجون الى مراجعة الكتب التي افادها في تلك العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ والامام
 المعاني والبيان والبدع فلا يتوقف الاجتهاد عليه نعم لا بد له من الدراية بحيث يتميز الكلام الركيك
 خلاف الاستعمال عن غيره لان المعصوم لا يصدر منه الركيك المتخالف للاستعمال كما استوفى
 في بحث التراجع نعم يمكن ان يقال ان اصول الفقه متوقف على جملة من مباحث المعاني والبيان المحققين
 واجازة وغيرهما كما مر في صدر الكتاب فيكون الفقه ايضا متوقفا على تلك الجملة بواسطة اصول الفقه
 المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى النظر والاستدلال وترتيب المقدمات واخراج
 النتائج منها والتميز بين صحيح النظر وفاده وهو كالمصير الى المنطق وما يقر لو كان المنطق عامما عن
 لما اختلف في الاستدلال ضعيف لا يعجابه لان المراد ان المنطق يعصم عن الخطاء في الاغلب وليس
 الى من لا يعلم وعين مراعاة قوانينه والافعال لسان جائز لخطا غير معصوم في كل مرحلة وباب الامم
 امدته والاصول اي اصول الفقه لانه ما لم يعرف الاداء والنواهي والعموم والخصوص وان الامر
 للوجوب والنهي والتحريم والعام في تخصيص غير ذلك من المقاصد الاصولية التي يتوقف عليها استنباط
 المسائل الفقهية كيف يستنبطها ولذا قال بعض المحققين ان معرفة اصول الفقه من اهم العلوم
 لا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد معرفة جميع ذلك على سبيل الاجتهاد على كل اصل منها لكثرة الخلافات
 فيها لا كما يتوهم القاصرون بل قال بعض المحققين لا بد من الاجتهاد في خلافات اللغة والنحو والصرف
 مما يتفاد به الاحكام كالاجتهاد في معنى اصحابه والازار والافقة ونحو ذلك وكفى الظن في الحصول فيما لم يكن
 فيه تحصيل العلم في القول بحصول العلم مطلقا لا بخلافه من تأمل كما نبه عليه بعضهم هذا ما يعرفه فروع الفقه
 يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكن يغيب معرفتها على التوصل اليه واما معرفة اصول العقائد اي العقائد
 الخمس واليقين بها فلا يتوقف عليها حقيقة الفقه نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان
 كاد العالم استفرغ وسعه في الاولية على ما به عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم اتى
 وتبلغ بانه لم يقصر في استفرغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فيه ولا ريب ان بعض النوبة والامان
 ما فيه فتأمل بل كان ما فيه نقرا وكان استفرغ وسعه على فرض صحة البالي كما حققه بعض متأخري

لا يكون مجتهدا وان حصل له غير ما من الاسباب والمنشآت وقد ذكرنا شروطا اخرى للاجتهاد فذكرنا في الموطات تركها بالاحكام فاما
 حقيقة شروط الاجتهاد وكما صرح ببعض المحققين ولا يجب على المجتهد تكرار النظر بتكرار القضية اعلم انهم جملوا في انه اذا تكرر
 الوقت فليس يجب على المجتهد تجديد النظر في كل واقعة وردت عنده اسم لما بل يعمل على الاجتهاد وتبانيق فبما اقول ثانيا ان
 اى يجب عليه تجديد النظر او المتيقن كدليل مسئلة وما خذها فان وافق رايه على ما اجتهد او لا فيعمل عليه والا
 فيعمل على الرأى الثاني واليهما يجب تجديد النظر ان مضى زمان فغير حال يجوز معه زيادة قوة واطمئنان على المآخذ بسبب
 كثرة الممارسة والافلا والاقرب هو عدم وجوب التجديد بالمعتقد بل بالان ولما الاول ولا يعرض لك شك ايضا في المسألة
 زال كبحر وتساوى الطريقان فان اعتقد المبلان الدليل الاول او عرض له شك فيجب عليه تجديد النظر والدليل على عدم الوجوب
 لعدم وجهه صواب الحكم السابق واليه اشار المصنف بقوله بل يستحب الحكم السابق وايضا لزوم المصروف يخرج تنقيح تجديد النظر
 ودليل انه قيل ان تغير الرأى بالنظر فيها لاحتمال وجوب تجديد النظر فمردفوع بان محذور احتمال التغير لا يجب زوال الظن المحال
 بالاسم لكل ما كفى وتفصيل اى القول بالتفصيل بالزمان وادوات فيه القوة بكثرة الممارسة والاطمئنان غير محذور بقوله تفصيل
 واجتهاد فاستثنى ما لا يجوز انما نفع له فلا يجب على المجتهد مطلقا العمل على طمأنينة وامانة لا يفتح لغيره فلعدم الوثوق على قوله وقد
 ما يتعلق بهذا في تضاعيف الفصل السابق وفيه تفصيل فتذكر كذا المجتهد المتجرب يقلد فيما لم يتجز فيه او اضاف وقته عن الاجتهاد فيما لم
 يتجز فيه او عن الاجتهاد وخبره تعليل افضل متحقق عندنا ما نذكر الا ان يكون الافضل اقوى من غيره واتباع اقوى الخوف اجتهاد
 المتيقن به وجوب تقليد الاصل فيما كان الاصل مخالفا لغيره الا ان يكون المصنف الاجماع عليه من البعض المتخير سيما اذا قول تعيين تقليد الاصل
 او لما كان الاصل متفقا لغيره او لم مخالفا سبق قال بوجوب تقليد الاصل في المخالفة بعد لزوم تقليد الاصل عند التوافق وجماع الامة
 فمحققون فمجرد عدم على جواز تقليد المقتول مع وجود الافضل من غير محذور بل يجب النظر في الارجح وتخير المقلد
 مع التساوى اى مع تساوى المجتهد في العلم والفضل والورع كما يجتهد مع السامع اى تعارض الدليلين بالسكاوا
 اى تاملهما يعني كما ان المجتهد عند تعارض الدليلين وتساويهما يتخير بينهما شاذا خارا كذا المقلد عند وجود المجتهد
 المتساوي من في العلم والورع تقليد ايهما شاء ثم ان المجتهد اذا كان اى بما اوردت والآخر اعلم فيما قلنا
 خلاف والمتشهور بتقديم الاصل على الاورع عنه تعاضلا قال المحقق قدس سره ليقدم العلم لان الفضل يتفاد
 من العلم لامن الورع والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم ظاهرا اعتبار برهان ورع الآخر
 فصل هـ في كيفية التقليد في الاصول اى اصول الدين لم يجب بالنظر فيها ولا يجوز التقليد لم يخرج النظر
 بحسب التقليد في هذه المسائل في الفقه وفي الوقت والجمال لا يرضى بذكر المسألة

فانصرفنا على غير كلام الماتن لكن بالحكمة القول بوجوب النظر ولو بالدليل الايمان على حسب الطائفة والرواية
 لو كان يمكننا ملية الاصل لزم التكليف بما لا يطابق وانه يعلم بالصكوات الاول الى القائل كفاية التحليل
 والثالث اي القائل بحجزة التقليد لزم الاولان وجب اي النظر في كل فرع الدور ووجهه ان
 النظر في معرفة الله لم يعرف من استغناء من يحيا به لموقوف على معرفة الله وعلى ان يجب استغناء من
 معرفة من كان يكسبه موقوف على وجوب النظر في معرفة من يكسبه من الله وان وجوب النظر في معرفة من
 النظر منها جو نظري فتوقف على نظر آخر فلا نظر في حق على وجوب فليز من الدور انما هو انما هو من القائل
 بكمالي الشكوة وكان حكمهم باسلا من خبر ولقطة الشهادتين بل كلف استدلال نظر كان الاستدلال في الدنيا
 كلفهم بدو نقل الشكوة العادة وقوله عليهم بين انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو
 قد رتب على الاستدلال وانظر على حال على الوجوب فيمنع النظر ونسب اي مني النبي من انما هو انما هو انما هو
 القدر روي عنه مخرج على صحابة فراجع في منسدة منسدة منسدة منسدة منسدة منسدة منسدة منسدة منسدة
 لخصم في هذا منسدة عليكم من لا يجوز فيها بدو قال انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو
 وعلم نقل الاستدلال على ما في اصول الدين من احكامهم اي من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم
 من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم
 ونقل البناء على قوله تعالى كما نقل البناء استعمالهم بالفروع ولا من غيرهم من احكامهم من احكامهم من احكامهم
 الفروع في اول التقليد اي اوله السائل الاصلية او مقتضية ادق وانما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو
 وجب التقليد في الفروع التي هي سهل وجب التقليد في الاصول التي هي في غاية الدقة والتمسك بطريق سهل
 وانما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو
 اسلم من النظر في الاصول كثيرة الدقة وفي النظر فيها مظنة الوقوع في الغفلة بسبب تلك الجهات التي
 اسلم من النظر في الاصول كثيرة الدقة وفي النظر فيها مظنة الوقوع في الغفلة بسبب تلك الجهات التي
 الاصل على العدل العارف لوقوع في انفس مالفية هذه الدلائل المدونة في علم الكلام لذي موقوفة على مقتضيات
 نظرية يترقب انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو انما هو
 لا يكون مطلق غير مقيد بالفروع فيتمثل الاصول ايضا والتمسك اي القائل بوجوب النظر في معرفة من يكسبه
 في الكتاب المجيد في مواضع كثيرة منها قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما كنا نعبد
 او لو كان آباءهم لا يعقلون شيئا ولا يفتنون وقوله تعالى اجبت النسيئة لله ما كان خيرا من آباءهم وقوله تعالى

اهل الكتاب يستلزم الائمة ردو انهم مبايحتهم مع الزنادقة واهلهم محاسنهم بذلك وثانيا لا سلم عدم الشك في قول
 ان اهل البيت لم يكونوا محتاجين الى النظر لان الامر عندهم كان واضحا لا يحتاج اليهم المعجزات الباهرة وكان الامر عليهم
 واهلهم مع ان اشبهات وشكوك التي حصلت في زماننا كانت اقل في زمانهم فلهذا لم يامر بعضهم ببعض الاستدلال
 لان النظر لم يكن عليهم واجبا كما فهم لم يستدلوا بامتناعهم من النظر في النقص ممنوعة جواب عن قولهم ان الامور التي
 اوتيت من الخروج فهي بولي بالتقليد حاصل الجواب ان كون اوله الاصول التي تضمن بها النقص ممنوع من انما
 هي امي الاغضية فبما هي في الاول التي يروى بغيره ولا تخلف للناس بها وانما يجب الغرض الدقة والنظر فيها
 لمن كان قابلا لها من العلماء والحرة للدين المبين المرغوب في الاصول الجاهدين المبطلين والمنظرة اي منظرة الوقوع
 في الضلالة يحري في التقليد بالفتح با جواب عن قولهم في النظر منظرة الوقوع في الضلالة محال ان تلك المنظرة تحصل
 للتقليد بالسر كذا يحصل للتقليد بالفتح ايضا فيجزم عليه النظر كما تقدم تعليقه على القائل في مقلده ايضا كذا فيستدل
 او يستدل الى ما ظهر في مستدلال غير مقلد فيلزم المذموم المذكور وهو منظرة الوقوع في الضلالة مع زياده احتمال كذب
 اي كذب المقلد للناظر بخلاف ما انظر في الاستدلال بدون التقليد لان فيه ليس به الاحتمال فيكون في نظر اولي
 التقليد والرجوع الى المعصوم كما ينبغي والامام ليس تقليد اذ اجاب عن قولهم ان قول من يفتي بكما ينبغي
 والاحوال العارف اوقع في نفس حاصل الجواب ان الرجوع الى المعصوم كما ينبغي تقليد ابل هو قول مع الدليل بغيره
 الصادر عن من يتبع عليه الكذب فيخرج من محال التزاع والادعية في غير المعصوم ممنوعة اي كون كلام غير المعصوم
 من الاحوال العارف اوقع في نفس ممنوع لاحتمال الخطاء فيه لعدم عصمة والسؤال عن بشرية الانبياء والسابقين
 جوابا عن استدلهم بقوله فاعلموا ان الذين كنتم تاتلون حاصل الجواب ان المراد بالسؤال الذي يتخير عليه
 الآية هو السؤال عن بشرية الانبياء وكونهم رجالا كما يدل عليه صدر الآية وهو قوله فاعلموا ان الذين كنتم تاتلون
 السهم ليس المراد بالسؤال السؤال عن الاصول ولا عن الفروع واجيب بوجوه اخرى ايضا وهذه خلاصة ادلة الطرفين
 للبحث في اكثرها محال المذكور في المطولات ان شئت فارجع اليها والى شرائط القطع يرجع الكلام ايضا محال
 يرجع الى ان شرائط القطع في اصول الدين حتى يجب النظر فيه ويحرم التقليد لم يكن النظم بها ليسوع والتقليد لا
 يجب النظر واثبات اي قطع منكم لتعارض الاول من الجانبين لا يخفى عليك ان الظاهر من كلام المصنف
 كفاية النظم باصول الدين وعليه جماعة من الاعلام كالحق الطوسي في بعض رسائله وفي قصود كما نقل عنه في
 النوع المقدس الارشادي والعلامة المجلسي وقال العلامة في النهاية ان الاخباريين من الائمة كان علمهم في اصول الدين

وخرجه على اخبار الاحاد ولا يقيد العلم فقال وبالله الاعضاة والبرهان المرجح في
 الى المرام المنهج الخامس ويختتم عليه الرسالة في الترجيح التي يحتاج اليها الفقهاء في استنباط احكام كلامهم وادراك
 الجمع باعتبار تعدد الانواع الترجيح في اللغة جعل الشيء راجعا اليه مجاز الاعتقاد المحيان وفي الاصطلاح تقديم ما
 هو ما يقيد الظان على اماره اخرى عند تعارض الامرين في العمل متعلق بالتقدم في
 متعلق بالعمل اي مقتضى تلك الامارة من الحكم وعرفه الجاهل بانه اقتران الامارة بالقول به على ما فيها لا يخفى
 ان هذا الاقتران هو سبب الترجيح متى في اصطلاح القوم بالترجيح شبهة الشيء وهو السبب عند ادل من اختلاف
 بعض المحققين ان هذا تعريف لنفس الامارة الزمجة وتعاريف مختلف لترايف الفصل الجديد كما اورد به الترجيح صريحا على ما في
 تعارض في قطعتين لاجتماع مقتضين لانه لو تعارض القطعتان لثبت مقتضاها وهو اجتماع مقتضين ولما تعارض
 في قطعتين قطعتان لان القطع في العلم العارضة وهو طاق لما في مقتضى الجاهل وشرحه للعقدي وهو
 بان التعارض في العلمين لا يكون في الواقع فان الشارع على شانه ان يورد العلمين متناقضين على حكمين متناقضين
 فلا بد ان يكون احدهما مستحالا لا آخر كمن اذا لم يعلم التاريخ بتوهم التعارض فيما يجب انظر في التعارض ليس لا يجب
 وهذا السبب عدم العلم بالتاريخ وكما ان القطع يقيد ثبوت مقتضاه فكذلك القطع يقتضي ثبوت مقتضاه فلما وكما ان
 المتناقضين بحسب القطع محال كذلك يجب ان لا يقتضي التعارض بالقطعتين دون القطعتين فحكم بعض نعم ان المرجح
 يقتضي في كل الامارات كنههم فصار الكلام بذكر الحجج في الاخبار فقال المصنف قد مر في الترجيح في العلمين
 اي الخبرين الاسناد وهو عبارة عن رواية الاخبار والاعتق والبراد باللفظ الذي يتقوتم به معنى الحديث بان يكون
 احدهما حكما والاخر متشابها او المدلول بهما الحكم الذي يدل عليه الخبر من الابادة والتحريم وغيرها او الخارج من خبر
 ان كبريات كموافقة احد الخبرين لاجل الاكثر ودين الاثر كما استعرف فالتسديد في الترجيح من حيث التسديد في
 العمل بالعلم اي علم الاسناد وهو يرجع على غيره والمراد بالعلم اسناد يكون وسائط احد الخبرين التي بين
 المراد بالعلم المروي عنه اقل بالنسبة الى وسائط الخبر الاخر كما يكون وسائط احد الخبرين مشقة رواية في
 عشر من رواه او خارج عن علم الاسناد وعلى نحو لان ما كان وسائط اقل كان طرق اشكال الكذب والغلط و
 السوء وغيره اقل مما كثر ونسأل الله وما قال الشارع المعروف من ان المراد بالعلم علم لا يندرج تحت غيره
 احكام ايضا فلم نقف على التصريح بهذا المراد في كلام المحققين قال العلامة في النهاية علوا كسنادا ووثقا
 راجعا من حيث انه كلما كانت الرواية اقل كان الكذب والغلط اقل الا انه يرجع باعتبار ما يورد

واعترض عليه شيخنا صاحب العالم بان كلام ليس بشي لان تاثير السند ورقي خفيه غير معقول واجاب عنه الجنب
في الحاشية بان معنى ان هذا المعترض لم يفهم ما قصده العلامة طاب ثراه لان مراده قدس سره ان حال السند
قد ينعكس الا اعتماد عليه بعد طول العمر زيادة على العادة كما لو نقل بعض اهل عصرنا عن النبي عدينا رجال سندهم
مغلطان لطرق احتمال الكذب الخلط اكثر من طرق ال معارضة الذي رجال سندهم اثنا عشر رجلا مثلا لن يرد
التمسك الى ما يريد على ما له حجة لا الى ما يتقصد من هذا القيل لظن بعض المحدثين في الاحاديث الهائلة بالاهم او غيره
فندرة تحقق ذلك الاتفاق فيضعف الاعتماد عليه انتهى واجاب الشارح المحرر فوشي من قبل صاحب المعالم استجواب
كلامه وقال ان المراد لعل الاستناد والايدى تحققة وايضا لا يختص علم الاستناد في ذلك فلا ينعكس على الاعتماد
اقول قد عرفت ان هذه الازالة من العلوم القبيحة التصحيح بها في كلام المحققين والحق العلامة لم يصرح بانحصار علم الاستناد
في ذلك بل قال انه مرجوح باعتبار ندوره ولا دخل له في الاختصار بل متى تحقق ذلك السند ويضعف او لا يندرج
فندرج الوجه الثاني من مرجحات السند كثرة الرواة اي يكون رواية احد الخبرين في كل طبقة اكثر عددا من رواية
الخبر الاخر فيرجح الاول على الثاني لان ما رواه اكثر شريفي الظن به لكون العدد الاكثر الجاهل عن الخطا من ان
ولان خبر كل واحد منهم يفي الظن فيحصل الظنون الكثيرة فيحصل التعاضد في الظن فيا هو الذي قد خشي
التواتر المقيد لليقين وخالف بعض العلامة في ترجيح كثرة الرواة على غيره مستندهم ضعيف لا يبيح
الثالث الصافي راوى احد الخبرين باوصاف توجب رجحان الظن والصدق به بالعبارة الى راوي الآخر مثل
زيادة الثقة بان يكون الوثوق براوى احد الخبرين ازيد من الآخر وزيادة الفقهية بان يكون راوى احد
الخبرين من الاخر والعربية بان يكون الراوى لاحدهما اكثر معرفة بالعربية من الثاني والقطعية فان خبر الذي
راويه اكل قطاعة يرجح على الخبر الذي راويه ليس كذلك والورع فان كان راويه ازيد في الورع والتقوى
يرجح على ما ليس كذلك وبخسب بان يكون البسيط واخفا الراوى احد الخبرين ازيد من الآخر فيرجح الاول على
الثاني ولا يخفى وجه الترجيح في جميع ما ذكرنا لوجوب الظن بالصدق وعدم الغفلة فهذا حصل الفرق بين العالم
والاعلم والورع والاورع والصابر والاضبط وهكذا ويندفع في ذلك تفاوت مراتب العلماء بسبب
تركيز الواحد او الاثنين او الاكثر او امور اخرى مثل كون احد الراويين مباحثا للقضية بدون الآخر وكذلك التمسك
بقوله وكثرة الزكوى اي يكون المكون لاحد الراويين اكثر من الآخر واعتدلتهم اي يكون المكون لاحد الراويين
من المكونين الاخر واعتدلتهم بالرجال اي يكون المكونين لا احد الراويين اعلم باحوال رجال السند من الآخر بالبيان

في ترجيح السند

ای که چون را سلاحد الخبر من مباشر القضية دون التوفيق قدم علی التزم كما قدم روایت الی اربع من التزم
 تنوع بمؤنة و هو حلال غیر محترم علی روایت ابن عباس بانکه کلام مومنون و ان الاربع کون یطربون بنی کوفه
 فهو اعلم بالقضية من ابن عباس والمشافقة بانیکون راوی احد الخبرين مثله المروى من مسند ابن قنبر فقدم
 الاول علی الثاني كما قدم روایت قاسم بن محمد بن ابی کریم عایشة ان امریة عفتت وکان زوجها امرأ علی بن ابی
 الاسود فانها عفتت وکان زوجا عبد افان عایشة کانت عتقة قاسم ووسع منها مشافقة قبل ان یسود وکان
 کان سمع من ذوالالحجاب الی المشافقة والقرب بانیکون راوی احد الخبرين من المروى عنه یمن سماع الروایت
 عنه و الآخر یبعد بحيث یفقدت بالبعد السماع عادة فیرجع الاول علی الثاني کما یجوز روایت ابن عمر بن الخطاب
 افرد بالتبایه علی روایت غیره ان شئ بهما فان ابن عمر کان تحت تاقته علی ما روی و الخبر من ای قدم روایت من کل علی
 بسیل الخبر من قال کذا علی روایت من قال علی بسیل الظن انهم قال کذا فزاد به لایزوم رجح علی غیره و بحفظ
 یسج روایت من حفظ الخبر من الخبر القلب علی روایت من اعتد علی الکتابه لان شتباه النقط والنسیان مثل فی
 الحفظ والتدکر بالنسبة الی الکتابه و علی الظاهر العلماء الی یمن ان العلم بالمرسل فافان من یحفظ الظاهر علی یحکم
 یحصل الاستعداد والتفهم ان یحفظ فیکون منظر الحاصل بالقری من الحاصل غیره فیکون راوی الی انما لایحکم
 علی غیره و انما یحکم روایت من تحملها حاله البلوغ علی من تحملها حاله الصبی و روایت الی بعد البلوغ فان من
 تحمل الی یث فی حاله البلوغ یكون الاحتیاط علی فیضه اکثر من تحمل فی حاله الصغر و عدم اعتبار الی بعد البلوغ
 محمول ای لا یكون الراوی متبصر الاسم من تحفظ روایت اذین یحتمل حاله کانی بصیر فانه متبصر فی معلوم کمال
 و محموله معلوم عدالة و غیره و بانجمله فیقدم روایت من یسج مشتبها لاسم علی من هو کف فحصل ما مرکه ان رجح
 بحسب اسناده و اما الترجیح بحسب المتن فهو حیث یوجد اشار الیه بقوله فما المسند ای الحدیث یسج مسند هو الحدیث
 ذکر سلسلة روایت الی المحصوم یقدم علی الخبر المرسل و هو الذي سقط من مسند و راو واحد او اکثر و انما یرجح
 المسند علی المرسل لان حال عدم عدالة الراوی الذي سقط من الاسناد ینقص الظن به الا خبر من یحکم
 لا یسجل الا من ثقة و قد مر البحث فی فی بحث الاخبار فندکر و یقدم المقروء علی المسموع لانه الباریة بخلاف
 الاول ان یكون لیس بمرجح التفرع علی الشیخ بان یقر بالتبیین و سمیع الشیخ علی المسموع من ان یقر بالشیخ و یسمی
 التبیین و الثاني ان یزاد بالمقر و تقرر الشیخ ای ما قرره الشیخ و سمیع التبیین یقدم علی المسموع ای سمیع الشیخ بان
 یقر بالتبیین و سمیع الشیخ و یعنی الاول مخالف لما مر من ان علی التوابع تحمل السماع من الشیخ فنعین فمثال

يقدم المسموع من الأصل أي من المعصوم كان يقول الراوي سمعت أبا جعفر يقول كذا على منسبته بالمسموع
 وغيره كان يقول الراوي عن الصادق فانه منسبته للراوي نفسه سمع عنه أو سمع الراوي عن من سمع عنه أو يرجح المولى
 أي الخبر الذي يتأكد دلالة سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة أو من جهة أخرى مثل تأكيد الحكم بالقسم والتعليق كما
 في بعض أخبار القصر قصر فان لم تفعل فقد خالفنا رسول الله صلى الله عليه وآله على العادة أي الخبر الخالي عن التأكيد كذا حقيقة
 أي ما كان دلالة بعنوان الحقيقة يرجح على المجاز أي ما كان دلالة بعنوان المجاز كذا أقرب به أي ما كان بعنوان
 المجاز الأقرب يرجح على البعيد أي ما كان بعنوان المجاز لا بعد و يقدم أقل المجاز بان يكون في
 الخبر مجاز واحد على أكثره أي المجاز بان يكون فيه مجازان أو يزيد وهو أي المجاز يرجح على المشترك لان المجاز
 من الاشتراك والخبر الخاص يقدم على العام لكون دلالة الخاص على مدلوله قطعياً بخلاف العام فان دلالة محتملة
 أو ما من علم الاو قد خص غير المخصص يرجح عليه أي على المخصص لان العام المخصص اختلف في جمعيته
 الاختصاص وبخلاف العام الغير المخصص الباقي على عمومته يرجح الفصيح على غيره من الراكب بسبب من الاستعمال لان
 الشارع لا يتكلم بالاقتضاء البعيدة عن الاستعمال فانه فصيح في العربية فانظروا في قوله لا يقدم الفصيح على غيره لان الفصيح لا يمكن
 ان يكون كل كلمة فصيحاً وبما يعتبر الصحة أيضاً كما عن العلامة في التهذيب وتحقيق ان الائمة كان بنائهم في بيان
 الاحكام على الحكم من الناس بقدر عقولهم وحالهم فلو أنهم معصومين لا يتكلمون صدور الفصيح منهم بل عصمتهم يقتضي تكلمهم
 مع الناس بالسبب في واحد فلا يحصل الظن بعدم كون غير الفصيح من المعصوم فلا يمكن الترجيح فلو كان جازماً
 شتماً على فصاحته يستبعد صدوره عن غيرهم كعبارات نوح البلاءة والصحفة السجادية وغيره من الخطب
 والادعية فلا ريب انه من المرحجات يقوى الظن بها وباجلها لفصاحته والبلاءة مراتب اعداها على
 وهو مختص بالكتاب الكريم وانزل منه رتبة هو لا يصدر من غير المعصوم كنعج البلاءة والصحفة السجادية الى غير ذلك
 من المراتب وبهذا الخبر يصح ان يكون من غير ذلك خلاف الاحتمال مما يظن بعدم صدوره من المعصوم فاذا ورد احد الخبرين متصفاً
 بهذه المرتبة الاخيرة فلا ريب في مرجحيته كذا حقق بعض محققى المتأخرين واذا عرفت هذا فاعلم انه لا
 احتياج للمجتهد الى علم المعاني والبيان الا في الجملة مما يميز به المكيك عن غيره والمنطوق يقدم على المفهوم لكون
 دلالة المنطوق اذى من دلالة المفهوم كما يخفى ومفهوم الموافقة يرجح على مفهوم المخالفة لارجحية مفهوم الموافقة على مفهوم المخالفة
 لان مفهوم المخالفة لم يقبل به بعض من قال بمفهوم الموافقة والخبر الدال بدلالة الاقتضاء يقدم على الدال
 بدلالة الاشارة والاباء وهو ظاهر لان دلالة الاقتضاء مقصودة بايراد اللفظ ودلالة الاشارة انما تقطع التبع كذا

في محله وتضمن التعليق اي الخبر الذي يشتمل على تعليل الحكم يقدم على عدميه اي ما لم يتضمن على التحليل لان ذكر التعليل
 اكثر اطمينا بالنسبة الى غيره ولانه يقضي الى المطلوب بسهولة والخبر المنقول بلفظه من غير تخير في الالفاظ يقدم
 على ما سبناه اي على الخبر الذي نقل بالمعنى لان المنقول باللفظ البعيد من طرق احتمال الخطا من المنقول بمعناه و
 قال الشيخ ان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وضعف ذلك بان تلك المعرفة شرط جواز
 النقل بالمعنى لا بشرط المساوات والعام يختص بتقديم على الخاص المؤول الى روث الضعف بسبب التاويل ولان
 تخصيص العام كشيء يتاويل الخاص قليل فصل واما الترجيح بحسب المدلول فالتميز يقدم على الاباحة اي اذا ورد
 الخبران المتعارضان مدلول احدهما بالتحريم واما الثاني بالاباحة فيرجح ما مدلوله بالتحريم اذ على تقدير العمل بالتحريم يلزم ترك
 المباح وليس في ترك المباح خوف العقاب بخلاف ما لو عمل على الاباحة فيلزم فيه ارتكاب الحرام وفيه خوف العقاب
 فيكون القول بالتحريم اولى من القول بالمباح عقلا ايضا لقوله ما اجمع الحلال والحرام الا وقد غلب الحرام
 والخبر الذي مدلوله الاثبات يرجح على الذي مدلوله النفي كخبر بل ان النبي دخل البيت وصلى وقال السلام
 دخل ولم يصل فيقدم الاول على الثاني قيل هذا الترجيح منقول من جمهور العلماء ولان غفلة الانسان عن الفعل كثيرة
 ولان الاثبات ثبت فعلا زائدا وانه تقاسيس بخلاف النفي فانه ايضاح للعدم الاصل وما اي الخبر الذي تضمن
 ودفعه يقدم على الخبر الموجب له لما فيمنع ^{عمل المتفحص} العسر والحرج المأمور من الشارع ولان الحديث ضرره والضرر منفي
 والخبر المتضمن على تحقق اي تحقق العبد مقدم على عدميه اي عدم تحقق اذ العمل على تحقق هو يد بالاحتمال لان العمل
 عدم الرقبة واما الترجيح بحسب الخارج فالمعتضد بغيره اي الخبر الذي اعتضد بغيره من الادلة وغير ما يرجح
 على عدميه اي الذي لم يعتضد بغيره لظهور قوة الظن في جانب المعتضد كما لو كان احدهما معتضدا بعقل
 المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة ^{بما} يمكنهم من معرفة حال الاخبار از يد من المتأخرين ويقع
 الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للمنفدين والآخر موافقا للمتأخرين ولتعارض شهرتان فان تقدم القديار و
 قرب عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتأخرين اكثر فصحا وادق نظرا
 معرفة سبق القديار وقرب عهدهم وجموعهم مع ذلك قوله يورث الظن باصابتهم وكل وجه وتفاوت ^{المقاييس}
 ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام فرما كان اجتماع القديار على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على
 اختفاء الحق لاقتفاء سالف الزمان ولما ظهر الحال بعده بالتدريج المتأخرين فتدبر الى خلافه وربما كان
 اجتماعهم لا في قرينة خفية على المتأخرين فلا بد من التامل وتفحص ذلك وانما العمل ان المدعى على حصول الظن

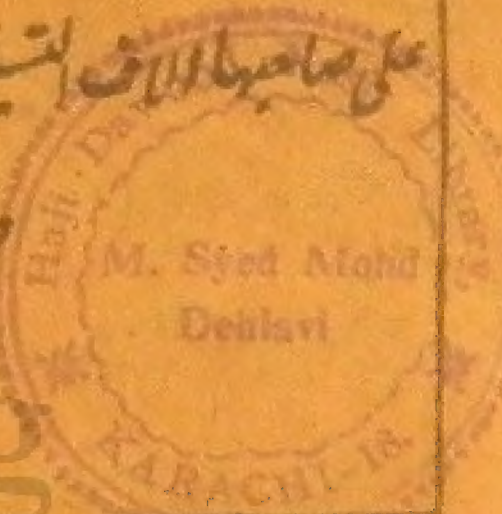
وهو تابع للمقامات المشهورة كالأجل فيقسم إلى الظني والقطعي بالأطلاع عليها كما صرح بعض المحققين كذا إذا كان أحد المتقاربان أقوى من الآخر فيرجح المقصود بالأقوى على غيره واليه أشار بقوله وما أي الخبر الذي عارضه لا يظهر أي يكون مقصودا بالأظهر حجج على مقصوده ليس كذلك ومذكور بحسب الورد الذي سبب ورود ذكره مذكور يرجح على ما لم يذكر فيه ذلك لدلالة ذكر السبب على الاهتمام بالسبب وما أي الخبر الذي عمل به المأملون يقام على الذي عمل به العالمون لأن العالم عرف بمواضع الخلل ودقائق الأدلة فيقوى الظن به وما أي الخبر الذي دليل تأويله يرجح يقدم على ما ليس كذلك الظهور قوة الظن بذلك وتركب لمجرات معني وثلاث ورباع فتضاءل أي إذا كان أحد الخبرين مشتملا على مرجحين أو زائدًا على الآخر على مرجح واحد مثلا إذا كان كلاهما مشتملين على مرجحين أو زائدًا لكن مرجحات أحدهما أقوى من مرجحات الآخر قلنا ترجح على صيغة الآخر منها أي من المرجحات ما هو الأقوى والزمها ما هو أقرب إلى التقوى لقوله ۲ نزول واثان خير الزاد التقوى والحمد لله على نعمائه المتواليات المتعاقبات والصلوة على سيد رسله واشرف رسله وأوليائهم على الذي على كنف أنبياء وفتح بنيان الكفر عن أصله فصار سببا في منقور اللهم احشرنا من مولاهم بحسن محمد وآله الموالى قد فرغ من نقله إلى البياض مؤلفه أقل العباد عملا وأكثرهم رجاوا وأعلام المقصم بازيال الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين الرجاء شفاعتهم يوم الدين أبو الحسن علي بن أسيد يفتي الرضا جعل آخرته خيرا من ديناه ودينه إلى ما يتمناه ويوم السبت آخر العشرة الأولى من الشهر الثامن من السنة الخامسة من العشر العاشر من المائتين الثالثة من الألف الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها الألف التسليم والتمنيته بمسلا وهاهنا ومصليا وسلمما اللهم بارك لي في أموري للدين والآخره بحسن محمد وآله الأكرام البررة

فہست کتب مؤلفہ شارح مدخلہ

maablib.org

اسحاق المامول	سواراجیل شرح زاد مثیل	حل المثلقات	آقامت البرهان علی علتہ
مخرج بقول المامول	در بحث توحید و عدل	شرح مسج حلقہ	والفلبیان
اذانیہ	ارشلوا البتہ بن	احسن الموعظہ و دجلہ	نہاریہ شرح ساعیہ
	در ادب تعلیم و تعلم	اول و دوم اعطاء ثانی و در حاشیہ	در صرف

قد وقع الفراغ عن طبع هذا الكتاب المستطاب لست بقيت من العشره الثالثه من صفر سنه ۱۲۸۴





maablib.org